Ch. Bévenot

Søren Kierkegaard

II

92
Class
K546sch
Book
v.2
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK
Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/sorenkierkegaard0000chri

Christoph Schrempf

Sören Kierkegaard

Eine Biographie

UNION THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Zweiter Band

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1928

Erstes und zweites Tausend

92
K546sdW
89636 Vr

NEW YORK
LIBRARY
GEN. THEOL. SEMINARY

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten / Copyright 1928 by Eugen Diederichs Verlag in Jena

Des Lebens und Wirkens zweiter Teil

Es wird Ernst!

Zeittafel

1848 arbeitet K. an „Die Krankheit zum Tode" und „Einübung im Christentum";
schwere Erwägungen, ob und wie er seine Schriftstellerei festsetzen soll: ob er dazu übergehen soll, „im Charakter" aufzutreten. Diese Erwägungen setzen sich
1849 fort, mit dem Resultat, daß er nicht als „Wahrheitszeuge" auftreten kann und darf. Deshalb gibt er im Mai „Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen" anonym heraus („von H. H."), und im Juli „Die Krankheit zum Tode" als Schrift des Anticlimacus, herausgegeben von S. K.
Im Mai erscheint die 2. Auflage von „Entweder / Oder", und zum Geleit „Drei fromme Reden" (die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel); im November „Der Hohepriester"; „Der Zöllner"; „Die Sünderin" / „Drei Reden zur Kommunion am Freitag".
Ökonomische Schwierigkeiten legen K. den Gedanken nahe, eine Anstellung zu suchen.
In einen literarischen Streit, der über Martensens „christlicher Dogmatik" entsteht, läßt K. sich nicht hineinziehen.
1850, im September, erscheint: „Einübung im Christentum, von Anticlimacus, herausgegeben von S. K."
Bischof Mynster sieht, daß das Buch gegen ihn und Martensen gerichtet sei, und entdeckt darin ein unheiliges Spiel mit dem Heiligen, weicht aber einer entscheidenden Auseinandersetzung mit K. aus. Im Dezember erscheint „Eine erbauliche Rede", gewidmet dem Vater, mit Hinweis auf das Vorwort zu den Zwei erbaulichen Reden von 1843.
1851, im Januar, bekennt sich K., veranlaßt durch eine Äußerung Dr. Rudelbachs über ihn, im „Vaterland" als einen Hasser des Gewohnheitschristentums, betont aber, daß er auf keine Reform der kirchlichen Institutionen abziele. Mynster freut sich dessen, irritiert aber K. dadurch, daß er einem Hinweis auf ihn ein Kompliment an Goldschmidt einflicht. Daß K. ihn darüber zur Rede stellt, führt weder zu einer Verständigung noch zum Bruch.
Im August erscheinen gleichzeitig „Zwei Reden zur Kommunion am Freitag", mit einer mysteriösen Widmung und einem Vorwort, worin K. sich über sich ausspricht: daß er nur eine eigene Art Dichter und Denker sei, ohne Autorität, und sich keineswegs einen „Wahrheitszeugen" nenne; und „Über meine

schriftstellerische Wirksamkeit": ein Rechenschaftsbericht über seine ganze bisherige Schriftstellerei, mit einem Nachwort, worin er seine Position und Taktik darlegt.

Auch durch dieses Schriftchen läßt sich Mynster, obgleich es eine unverkennbare Anklage gegen ihn enthält, nicht zu einer offenen, gründlichen Auseinandersetzung mit K. herausfordern. Ebensowenig im September durch „Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen", obgleich K. darin beiläufig, aber offenbar mit Absicht, auf sein Verhältnis zu Mynster zu sprechen kommt. K. hat diese Schrift Mynster wohl noch zugesandt, besucht ihn aber nicht mehr, wird auch nicht zu ihm gerufen.

1852 und 1853 schweigt K. Er schreibt: „Richtet selbst; zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen, zweite Reihe", hält aber die Schrift zurück.

1854, den 30. Jan., stirbt Bischof Mynster. Daß Prof. Martensen ihn in einer Erinnerungsrede der Kette von Wahrheitszeugen einreiht, die von den Aposteln reiche bis auf unsere Tage, gibt K. den erwünschten Anlaß zum offenen Angriff auf die bestehende Christenheit. Doch wartet K. ab, bis Martensen zu Mynsters Nachfolger ernannt ist. Inzwischen erscheinen aus Mynsters Nachlaß „Erinnerungen aus meinem Leben".

Den 18. Dez. bringt „Das Vaterland" einen Protest K.s gegen Martensens Erinnerungsrede:

„War Bischof Mynster ein ‚Wahrheitszeuge', einer von den ‚rechten Wahrheitszeugen' / ist das Wahrheit?"

Den dadurch entfachten Kampf führt K.

1855, bis Mai, in Zeitungsartikeln; dann in zwei Flugschriften „Dies soll gesagt werden; so sei es denn gesagt" (24. Mai), und „Wie Christus über offizielles Christentum urteilt" (16. Juni), und in „Der Augenblick"; wovon vom 24. Mai bis 24. Sept. neun Nummern erscheinen.

Den 2. Okt. muß K. ins Krankenhaus gebracht werden; dort stirbt er den 11. Nov.

1

In dem „Gesichtspunkt für meine schriftstellerische Wirksamkeit", den Kierkegaard währenddessen ausarbeitete, sagt er nun offen, daß er jetzt, nachdem er bis dahin das Gegenteil für seine religiöse Pflicht gehalten, die Zeit gekommen glaube, sich über seine Schriftstellerei offen auszusprechen. Das will er also bis jetzt nicht getan haben, weder in dem „Seitenblick" seines Climacus, noch in seiner eigenen „ersten und letzten Erklärung". Ganz offen will er aber doch auch jetzt nicht reden. Denn selbstverständlich könne er die Erklärung seiner Schriftstellerei in der rein persönlichen Innerlichkeit, worin er sie habe, nicht darstellen. Teils könne er sein Gottes-Verhältnis nicht so öffentlich machen, da es weder mehr noch weniger sei als die allgemeine menschliche Innerlichkeit (die jeder Mensch haben kann), also ohne irgendwelche Offizialität, die er nicht verschweigen dürfte, vielmehr kundgeben müßte (weil er sich darauf berufen könnte und dann auch müßte); teils könne er niemand aufnötigen wollen (wie das auch niemand von ihm verlangen könnte), was nur seine private Persönlichkeit angehe / worin doch natürlich für ihn viel enthalten sei zur Erklärung seiner Schriftsteller-Persönlichkeit. Aber dies beides, was er beschweigen will, muß er doch wenigstens andeuten, da es für das Verständnis seiner schriftstellerischen Wirklichkeit von wesentlicher Bedeutung ist. Also: die direkte Mitteilung ist nur eine direktere Mitteilung; / was sich übrigens von selbst versteht. Und von selbst versteht sich auch, daß wir nicht einmal das, was Kierkegaard wirklich offen sagt, als authentische Erklärung bloß hinzunehmen hätten. Kierkegaard rechnet bei andern Menschen so ausgiebig mit „Sinnestäuschung", daß er uns nicht zumuten kann, die gerade bei ihm für ausgeschlossen zu halten. Auch er kann nicht mehr erklären, als er verstanden hat; und könnte er nicht auch sich selbst mißverstanden haben? Freilich sagt er: „daß ich das Wahre, das ich vortrage, verstanden habe, dessen bin ich ewig gewiß; und dessen bin ich ebenso gewiß, daß die Zeitgenossen, sofern sie nicht dasselbe verstehen, ... in der Ewigkeit einmal dasselbe verstehen müssen": also sollte er mit sich selbst über sich selbst unbedingt im klaren sein. Aber er selbst lehrt uns eindringlich (und richtig), daß

man auf bloße „Versicherungen" nichts geben dürfe: also ignorieren wir auch diese seine Versicherung.

Als kurzen Inbegriff seiner direkten Mitteilung gibt er nun zum voraus selbst an: „Was ich als Schriftsteller in Wahrheit bin: daß ich religiöser Schriftsteller bin und war; daß meine ganze schriftstellerische Wirksamkeit sich auf das Christentum bezieht, auf das Problem Christ zu werden, mit direkter und indirekter Bekämpfung der ungeheuren Sinnestäuschung ‚Christenheit' (oder: daß in einem Land sozusagen alle Christen seien)." Ferner sagt er in der Einleitung zum voraus, er wisse mit Gott, daß seine Schriftstellerei der redliche Versuch eines Pönitierenden gewesen sei, durch jede Aufopferung und Anstrengung im Dienste der Wahrheit womöglich einigermaßen Satisfaktion zu leisten für das, was er persönlich verbrochen haben könne. Und deshalb habe er es auch religiös als seine Pflicht verstanden, der Wahrheit so in Selbstverleugnung zu dienen, daß es seine Aufgabe sei, auf jede Weise zu verhindern, daß er der Angesehene, der Geliebte würde ... Diese Versicherungen erregen sofort Mißtrauen: nicht gegen Kierkegaards Wahrhaftigkeit, aber gegen die Klarheit, ja Reinheit seines Verhältnisses zu sich selbst. Der Wahrheit dient man nicht, um Satisfaktion zu leisten für irgendwelches begangene „Verbrechen": der Wahrheit dient man, um der Wahrheit zu dienen. Und dann dient man der Wahrheit so, daß der Wahrheit gedient ist; und nicht etwa so, daß man auf jede Weise verhindern wollte, der Angesehene und Geliebte zu werden. Man dient der Wahrheit freilich auch nicht so, daß man es etwa auf jede Weise erreichen möchte, der Geehrte und Geliebte zu werden. Der Wahrheit dient man, indem man der Wahrheit dient, ohne daran zu denken, ob man sich dadurch Ehre oder Schande, Liebe oder Haß zuzieht. Es gibt keine Pflicht der Selbstverleugnung, welche daran etwas zu ändern vermöchte. Übrigens glaubt Kierkegaard als lutherischer Christ, daß Christus für seine Sünde genug getan habe: also braucht er nicht auch noch Genugtuung zu leisten. Und wie könnte er denn für ein begangenes Verbrechen Genugtuung leisten? „Wer da weiß Gutes zu tun und tut es nicht, dem ist es Sünde", liest Kierkegaard in seinem Neuen Testament; und das wäre für ihn doch wohl auch dann richtig, wenn es nicht im Neuen Testament stünde. Also ist was er Gutes tun

kann, jetzt seine Pflicht ohne jede Rücksicht auf seine Vergangenheit. Es gibt kein opus supererogativum, das nur als Satisfaktion für ein begangenes Verbrechen zur Pflicht würde. Insbesondere also wäre das, die ungeheure Sinnestäuschung „Christenheit" zu bekämpfen, für Kierkegaard auch dann, wenn er zuvor als Engel gelebt hätte, sofort dadurch zur Pflicht geworden, daß er sie als solche erkannte ...

In einem ersten Abschnitt weist Kierkegaard sodann erstens nach, daß seine Schriftstellerei eine Zweideutigkeit oder Duplizität habe, die dem Leser die Frage aufdränge, ob der Schriftsteller ein ästhetischer oder religiöser Schriftsteller sei; und weist er dann zweitens als des Rätsels Lösung nach, daß er religiöser Schriftsteller sei und gewesen sei. Denn er sei religiöser Schriftsteller von Anfang an gewesen und ästhetisch produktiv bis zum letzten Augenblick: fast gleichzeitig mit Entweder/Oder habe er ja „Zwei erbauliche Reden" herausgegeben und nach zwei Jahren rein erbaulicher Schriftstellerei den ästhetischen Artikel von Inter et Inter ... Mit dieser Erklärung macht Kierkegaard sich eine zugleich überflüssige und vergebliche Mühe; und zugleich verrät er damit, daß er von seiner eigenen Schriftstellerei nur noch ein undeutliches Bild hat, so daß er sie auch geradezu falsch deuten kann. Ästhetischer Schriftsteller war er überhaupt nie: war er weder in dem Sinne, daß er nur aus ästhetischem (künstlerischem) Interesse produziert hätte, noch in dem Sinne, daß er als der Wortführer einer ästhetischen (hedonistischen) Lebensanschauung aufgetreten wäre. Das konnte nur ein ganz gedankenloser Leser verkennen. Kierkegaard hatte die Stadien und Krisen auf dem Lebensweg (nämlich auf dem Wege zu dem religiösen Leben, in dem der Mensch erst und allein wirklich *lebe*) mit künstlerischen Mitteln (in existierenden Menschen; vielmehr in erdichteten Menschen, die wir für existierend nehmen sollen) dargestellt und dabei auch Ästhetiker (Hedonisten) ihre (durch die Anlage der betreffenden Werke sofort als Irrtum und Verirrung erwiesene) Anschauung und Praxis des Lebens darlegen und darleben lassen. Es war also freilich eine Duplizität in Kierkegaards Schriftstellerei; und diese Duplizität erweist sich schon in deren Anfang, und zwar (wie Kierkegaard richtig sagt) nicht in dem Gegensatz des „Entweder" und „Oder", sondern in dem Gegensatz zwischen Entweder/Oder und den Zwei

erbaulichen Reden. Aber dieser Gegensatz ist nicht der des Ästhetischen und Religiösen, sondern der des Wissenschaftlichen und des Erbaulichen. Am schärfsten tritt er hervor nicht etwa in dem Gegensatz zwischen dem Tagebuch des Verführers und den Erbaulichen Reden, sondern in dem Gegensatz zwischen der Art, wie die Predigt am Schlusse von Entweder/Oder und die Erbaulichen Reden dargeboten werden und hingenommen werden sollen. Jene erdichtet ein unbekannter Religionsphilosoph, um sie einen von ihm erdichteten „Ethiker" einem von ihm erdichteten „Ästhetiker" als „Ultimatum" zusenden zu lassen; und der Leser soll sie mit der Frage lesen, ob sie für diesen Zweck richtig erdichtet ist. Diese bietet ein gewisser Sören Kierkegaard andächtigen Zuhörern dar, damit sie sich mit seiner Hilfe erbauen; und der Leser soll sie mit der Absicht lesen, sich zu erbauen. Wer das Ultimatum des Ethikers B an den Ästhetiker A zu seiner Erbauung liest, liest es nicht richtig, nämlich nicht als Ultimatum eines Ethikers an einen Ästhetiker, und nicht als Bestandteil einer Darstellung des Verhältnisses zwischen einer ästhetischen und einer ethischen Auffassung und Praxis des Lebens. Als Verfasser von Entweder/Oder interessierte sich Kierkegaard theoretisch für das Verhältnis des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen; als Verfasser der Erbaulichen Reden interessiert er sich praktisch für die Erbauung seiner etwaigen Leser. Diese Duplizität (ohne Zweideutigkeit!) zieht sich durch seine ganze bisherige Schriftstellerei hin; nur daß immer deutlicher hervortritt, daß auch jenes theoretische Interesse aus einem praktischen Interesse entspringt: dem Interesse für die richtige Auffassung des Christlichen als die Vorbedingung eines wirklich christlichen Lebens. Das brauchte Kierkegaard einem denkenden Leser nicht erst zu beweisen, und insofern macht er sich mit dem Nachweis, daß er religiöser Schriftsteller nicht erst geworden, sondern von Anfang an gewesen sei, eine überflüssige Mühe. Andrerseits macht er sich damit eine vergebliche Mühe. Denn in diesem Nachweis selbst verrät sich, daß sich während seiner Schriftstellerei eine Veränderung mit ihm vollzogen haben muß (wenn sie sich schon vollzogen hat!), durch die er erst eine wirklich religiöse Persönlichkeit, und also doch wohl auch ein wirklich religiöser Schriftsteller wurde. Er versichert: „Als ich mit Entweder/Oder begann, war ich potentialiter so stark von dem Reli-

giösen beeinflußt, wie ich es überhaupt je wurde. Ich war so tief erschüttert, daß ich von Grund aus verstand, ich könne unmöglich jemals die beruhigte, sichere Mitte treffen, worin die Mehrzahl der Menschen ihr Leben hat: entweder mußte ich mich der Verzweiflung und Sinnlichkeit in die Arme werfen, oder absolut das Religiöse als das Einzige wählen / entweder die Welt bis zur äußersten, schrecklichsten Konsequenz, oder das Kloster. Daß ich das letztere wählen wollte und mußte, war im Grunde entschieden: die Exzentrizität der ersteren Bewegung war nur der Ausdruck für die Intensität der letzteren, der Ausdruck dafür, daß ich mich selbst darin verstanden hatte, wie unmöglich es mir sein würde, nur so bis zu einem gewissen Grade religiös zu sein. Hier ist der Ort von Entweder/Oder. Es war eine dichterische Ausleerung, die doch nicht weiter ging als bis zum Ethischen. Persönlich war ich weit davon entfernt, das Dasein beruhigend zur Ehe zurückzurufen, ich, der ich religiös bereits im Kloster war / was sich hinter dem Namen Victor Eremita verbirgt. So verhält es sich mit Entweder/Oder. Ich kann versichern, daß der Verfasser von Entweder/Oder regelmäßig und mit klösterlicher Genauigkeit eine bestimmte Zeit hindurch ganze Tage um seiner selbst willen mit dem Lesen erbaulicher Schriften zubrachte, daß er in viel Furcht und Zittern seine Verantwortung bedachte. Er dachte dabei (wie verwunderlich!) besonders an das Tagebuch des Verführers." An der Wahrhaftigkeit dieser Versicherungen ist nicht zu zweifeln. Aber / religiöse Persönlichkeit ist man nicht schon dadurch, daß man potentialiter, ist man erst dadurch, daß man aktualiter von dem Religiösen beeinflußt ist; nein, erst dadurch, daß man religiös ist: fühlt, denkt, lebt. Solange er überhaupt noch an die meisten Menschen denken kann und nicht ausschließlich mit sich selbst beschäftigt ist, reicht die Erschütterung noch nicht bis zum tiefsten Grunde seiner Seele; und wenn er bis ins Innerste erschüttert ist, glaubt er nicht mehr vor der Wahl zu stehen, entweder sich in Sinnlichkeit und Verzweiflung zu stürzen, oder das Religiöse als das Einzige zu wählen. Das Religiöse ist überhaupt nicht etwas, das gewählt wird (man kann doch nicht das wählen, daß man wieder, oder von oben, geboren wird); und es steht insbesondere zur Welt nicht in dem Verhältnis, daß man zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen wählen

könnte. Übrigens ist die Entscheidung fürs Kloster nicht eo ipso eine Entscheidung gegen die Welt: man kann die Welt ins Kloster mitnehmen. Expektorieren kann man nur, was man in pectore hat; eine poetische Expektoration ist nicht eo ipso eine wirkliche Expektoration; und nur durch eine wirkliche Expektoration vollzieht sich die Umsinnung (*μετάνοια*) des Menschen. Entweder/Oder beweist, daß Kierkegaard allerdings einer gründlichen, wirklichen Expektoration bedurfte: einer radikalen Umsinnung; die hatte sich noch nicht vollzogen, solange er einer poetischen Expektoration bedurfte; und wenn sie sich vollzog (was nicht eo ipso durch eine poetische Expektoration geschah), so *wurde* er erst dadurch religiöse Persönlichkeit, und also auch erst religiöser Schriftsteller. Daß Entweder/Oder im Kloster geschrieben wurde; daß Kierkegaard während des intimen Verkehrs mit Johannes dem Verführer Erbauungsschriften las; daß er mit viel Furcht und Zittern seine Verantwortung für die *öffentliche* Expektoration seiner erotischen Aufregung bedachte: diese Versicherungen (an deren Wahrhaftigkeit nicht zu zweifeln ist) drängen uns nur die Fragen auf: was ihn eigentlich im Kloster umtrieb; wie er eigentlich Erbauungsschriften las; ob er seine Verantwortung wirklich *bedachte*. *Bedenken* konnte er sie nämlich nur in ruhiger Gemütsverfassung, also ohne viel Furcht und Zittern. Diese Versicherungen Kierkegaards (an deren Wahrhaftigkeit nicht zu zweifeln ist) beweisen also vor allem, daß ihm bei Beginn seiner schriftstellerischen Wirksamkeit eine innere Reinigung, Klärung und Beruhigung noch dringend not tat / durch die er ein ernst zu nehmender religiöser Schriftsteller doch erst *werden* konnte. Beiläufig möge noch bemerkt sein: wenn Entweder/Oder eine dichterische Ausleerung war, wurde das Werk nicht mit einer religiösen Absicht geschrieben; und wenn es mit einer religiösen Absicht geschrieben wurde, war es keine dichterische Ausleerung. Expektorieren kann man sich nur, wenn man sich expektorieren *muß*: also nicht einmal mit der Absicht sich zu expektorieren, geschweige denn mit einer andern Absicht. Entweder/Oder ist weder eine reine Expektoration noch die reine Durchführung einer schriftstellerischen Absicht, sondern ein Zwitter von Expektoration und Berechnung. Das gilt mehr oder weniger von Kierkegaards ganzer Schriftstellerei ...

Kierkegaards Versicherung, daß er in Wirklichkeit immer religiöser Schriftsteller gewesen sei, muß sich nun dadurch bewähren, daß sich seine ganze Schriftstellerei von diesem Gesichtspunkt aus verstehen läßt. Nun konnte ja, wie schon bemerkt, ein aufmerksamer Leser überhaupt nicht verkennen, daß Kierkegaard auch in seinen pseudonymen Schriften das Ästhetische nur als Folie für die Darstellung des Religiösen benütze. Und Climacus hatte in seinem Seitenblick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur nachgewiesen, daß in den pseudonymen Schriften ein subjektiver Denker im Gegensatz zu den objektiven Spekulanten die subjektiven Vorbedingungen für die persönliche Zueignung der religiösen Wahrheit (und also dafür, daß man ein wirklicher Christ werde) richtig betone und darstelle, und daß der Magister Kierkegaard, indem er seine erbaulichen Reden nicht für Predigten ausgebe, die Frage aufwerfe, was eigentlich zu einer wirklichen christlichen Predigt gehöre. Jetzt beschränkt sich Kierkegaard auf den Nachweis, daß er eben als religiöser Schriftsteller, der er von Anfang an gewesen sei, mit ästhetischen Schriften habe beginnen müssen. Denn die Schwierigkeit für den religiösen Schriftsteller der Gegenwart sei, daß er Christen bewegen soll Christen zu werden: Menschen nämlich, die, obschon sie in ästhetischen oder höchstens ästhetisch-ethischen Kategorien leben, in der Sinnestäuschung befangen sind, daß sie schon Christen seien. Wenn man denen nur von oben herab (als Christ, der man selbst sei, für das Christentum eintretend) das Christentum abspricht, stoße man sie nur zurück, beraube sich also der Möglichkeit, auf sie einzuwirken. Deshalb habe der Bußprediger gemeinhin keinen Erfolg / außer etwa den, daß er seine Hörer, indem er ihnen Entrüstung einflößt über die allgemeine Unchristlichkeit, in der Einbildung bestärkt, sie selbst seien die wirklichen Christen. Das unchristliche Wesen ist ihnen ja so ein schwerer Kummer und Anstoß! Wenn man auf einen Menschen einwirken wolle, müsse man ihn da aufsuchen, wo er ist: müsse ihn also, wenn er in ästhetischen Kategorien lebt, an seinem ästhetischen Interesse fassen. Dadurch gewinne man sein Ohr, flöße ihm das Vertrauen ein, daß er Verständnis gefunden habe, erwecke in ihm die Hoffnung auf Befriedigung seines, des ästhetischen Interesses. Also müsse der religiöse Schriftsteller der

Gegenwart mit einer ästhetischen Leistung beginnen: je brillanter sie ist, desto besser! Dann müsse er natürlich das religiöse Interesse hervortreten lassen; und dann werde er das Publikum, das er ästhetisch für sich interessiert hat, auch in sein religiöses Interesse hineinziehen. Das werde ihm um so sicherer gelingen, je überraschender das religiöse Interesse aus dem ästhetischen Interesse hervorspringe. Ein jäher Übergang von dem Ästhetischen zu dem Religiösen wehre auch das gefährliche Mißverständnis ab, daß man eben alt geworden sei und die Religiosität nur ein Surrogat sei für den ästhetisch-sinnlichen Genuß, dessen man nicht mehr fähig sei. Wolle also der religiöse Schriftsteller dem Scheinchristen sein Christentum fraglich machen, so müsse er von sich selbst zugestehen, daß ihm (der doch ein so guter Christ ist wie die Christen der Christenheit insgemein) seine eigene Christlichkeit zweifelhaft geworden sei. Bei dieser Methode reize er seinen Leser nicht, sich für seine angegriffene Christlichkeit zu wehren, und suggeriere seinem Leser nur die Frage, ob er etwa der wirkliche Christ sei, für den dieser Schriftsteller (sogar trotz seines unverkennbar starken Interesses für das Christentum) sich nicht halten zu dürfen glaube. Und dann sollte dem Leser das Zugeständnis doch nicht zu schwer fallen, daß auch er allerdings ein wirklicher Christ nicht sei.

So also will Kierkegaard als der religiöse Schriftsteller, der er von Anfang an gewesen sei, gearbeitet haben. Die notwendige brillante, ästhetische Leistung ist natürlich Entweder/Oder, das ja wirklich Sensation erregte. Der jähe Übergang von dem Ästhetischen zu dem Religiösen geschieht schon in Entweder/Oder, dann wieder in der „Wiederholung" und in „Furcht und Zittern", und noch einmal in den „Stadien". Johannes de silentio gesteht zu, daß er selbst den Glauben nicht habe, Johannes Climacus, daß er selbst nicht Christ sei. Aber hat Kierkegaard wirklich damals seine Schriften geschrieben, um die Sinnestäuschung „Christenheit" methodisch zu zerstören? War diese Absicht der Grund für die Abfassung seiner Schriften? Das ist durch Kierkegaards eigenes Zeugnis ausgeschlossen. Er sagte uns ja soeben noch, Entweder/Oder sei eine poetische Ausleerung gewesen. Also doch nicht die für einen gewissen Zweck beabsichtigte brillante ästhetische Leistung! Aber hinterher hat er entdeckt (es ist noch nicht so lange her), daß diese

brillante Leistung für die Lösung der Aufgabe, die er einst wohl geahnt hatte, aber erst nach und nach mit steigender Klarheit als seine eigentliche Aufgabe erkannte, der richtige Ansatz gewesen war. Die nichtgewollte Wirkung wurde ihm hinterher zur gewollten Wirkung, zur Absicht: eine Sinnestäuschung, die ihm durch den Glauben an seine eminente Klugheit erleichtert wurde. Sollte er denn jemals etwas nicht mit unendlicher Reflexion und vollendeter Klugheit unternommen haben? Er sagt ja freilich gelegentlich selbst, daß er seine Schriftstellerei nicht von Anfang an in ihrem dialektischen Aufbau so klar verstanden habe: aber wenn er sie erklärt, redet er doch so, als hätte er sie mit diesem dialektischen Aufbau projektiert, also doch als richtiges Mittel zur Erreichung ihres Zweckes auch gewollt und verstanden.

Doch kann dies dahingestellt bleiben, wie sich diese Sinnestäuschung in ihm bildete. Wichtiger ist die Frage, ob die Methode, die er in der Bekämpfung der Sinnestäuschung „Christenheit" befolgt haben will, richtig ist. Und das ist eine wirkliche Frage. Nur beiläufig möge erwähnt werden, daß Kierkegaard mit seiner raffinierten Methode schwerlich mehr wirklichen Erfolg hatte als die draufgängerischen „Erweckten", die er gerne verhöhnt. Wie vielen Christen hatte er wohl durch seine bisherige Schriftstellerei ihre Christlichkeit verdächtig gemacht? und so, daß sie sich im Ernst entschlossen hätten, nun wirklich erst Christen zu werden? Aber daß man eine brillante ästhetische Leistung als Köder benutzen könne, um die Menschen für eine ernste Beschäftigung mit dem Religiösen einzufangen: damit ist es überhaupt nichts. Wer durch den ersten, ästhetischen Teil von Entweder/Oder fasziniert wurde (und schließlich also am stärksten durch das Tagebuch des Verführers), liest von dem zweiten, ethisch-religiösen Teil gewiß nicht mehr als ein paar Seiten. Wer in den „Stadien" durch „In vino veritas" fasziniert wurde (und dann am stärksten durch die Rede des Modehändlers und des Verführers Johannes), überschlägt gewiß des Assessors Verteidigung der Ehe, genießt von der „Leidensgeschichte" nur ein paar brillante Partien und von dem Sendschreiben des Frater Taciturnus vielleicht noch einige pikante Polemika, die ihm beim Durchblättern gerade in die Augen stechen. Wen „Furcht und Zittern" und „Die Wiederholung" durch ihren ästhetischen Reiz und auch Gehalt fesseln, der

durchdenkt die darin dargestellte Dialektik des Glaubens und der Anfechtung gewiß nicht mit dem subjektiven Interesse, daß er einen religiösen Gewinn davon hätte. Und endlich auch: wen Johannes Climacus durch seinen geistreichen Spott über die Spekulanten und Dozenten ästhetisch belustigt, der läßt sich schwerlich von Climacus zu einem subjektiven Denker erziehen, der sich die Frage, wie er als Christ ein Christ werden könne, mit persönlichem Ernst stellte. Also: damit ist es nichts, daß man das Ästhetische als Köder benützen könnte, die Menschen in das Gebiet des Religiösen hineinzulocken: denn der religiöse Ernst beginnt erst da, wo der Köder des Ästhetischen nicht mehr lockt. Das ist schon jetzt Kierkegaards eigene wirkliche Meinung; aber weil er in Entweder/Oder eine brillante ästhetische Leistung vollbracht und sich jetzt als von Anfang an religiösen Schriftsteller erkannt hat, muß Entweder/Oder auch als brillante ästhetische Leistung der richtige Ansatz gewesen sein zur Lösung seiner religiösen Aufgabe ...

Nun teilt Kierkegaard des weiteren offen mit, wie seine persönliche Existenz den verschiedenen Phasen seiner Schriftstellerei entsprochen habe, nämlich von ihm diesen angepaßt worden sei. Dabei erfahren wir, daß er aus einem sehr einfachen richtigen Gedanken sehr merkwürdige Konsequenzen von sehr fraglichem Wert gezogen haben will. Ihm selbst ist nämlich wieder zu Bewußtsein gekommen, was im Laufe der Zeiten vergessen worden sei: daß Schriftsteller zu sein eine Wirksamkeit und deshalb ein persönliches Existieren sei und sein solle. Er läßt also nicht jeden als Schriftsteller gelten, der aus irgendwelchen Gründen (etwa um Geld zu verdienen oder sich einen Namen zu machen) irgend etwas (und ob es etwas ganz Ausgezeichnetes wäre) schreibt, sondern nur den Schriftsteller, der durch das was er sagt gedrängt wurde es zu sagen, und deshalb darin, daß er es sagt, den Sinn seines Lebens sieht. Dann wird aber Leben und Schreiben des wirklichen Schriftstellers automatisch einander so entsprechen, daß das eine das andre erklärt; und der Schriftsteller, aus dessen Leben man nicht verstehen kann, daß er schreibt was er schreibt, und aus dessen Schreiben man nicht verstehen kann, daß er lebt wie er lebt, ist kein wirklicher Schriftsteller. Der wirkliche Schriftsteller, der aus demselben (nämlich eben *seinem*) Sinn heraus lebt und redet, braucht also weder sein Leben seinen

Schriften, noch seine Schriften seinem Leben anzupassen; und daß das notwendig erscheint, daß Leben und Schreiben einander erst angepaßt werden (das Leben dem Schreiben oder das Schreiben dem Leben), das ist immer ein Einwand gegen die Existenz (das Leben und Schreiben) des betreffenden „Schriftstellers". Diese meine Ausdeutung seines Gedankens, daß Schriftstellerei ein persönliches Existieren sei, ließe nun Kierkegaard gewiß für eine Schriftstellerei gelten, die direkte Mitteilung ist („Ich glaube, darum rede ich"); anders aber schien ihm die Sache für ihn selbst zu stehen, dessen Schriftstellerei indirekte Mitteilung war. Und in der Tat: wenn man als religiöser Schriftsteller (also religiöser Mensch) Ästhetisches schreiben zu sollen glaubt; wenn man zum Behuf indirekter Mitteilung diesen „Betrug" nicht bloß berechtigt, sondern notwendig glaubt: dann wird die Schriftsteller-Existenz (nämlich: ob und wie das Leben dieser Schriftstellerei angepaßt werde) zu einer Frage und Aufgabe. Soll der religiöse Mensch, der Ästhetisches schreibt (das seinen religiösen Sinn nicht ausdrückt, seinem religiösen Sinn vielleicht geradezu widerspricht), um die Rolle des ästhetischen Schriftstellers überzeugend zu spielen, wenigstens coram publico auch ästhetisch leben?

In der Tat will ja Kierkegaard nach seiner Entlobung die Rolle des Lebemannes gespielt haben / nur nicht um seiner Schriftstellerei, sondern um seiner verstoßenen Braut willen. Dabei müßte das Ästhetische in seinen Schriften der Absicht gedient haben, ihn als Menschen zu diskreditieren. Da er in der offenen Mitteilung über seine Schriftstellerei die private Absicht, die er mit seinen pseudonymen Schriften hatte, doch nicht verraten will, schweigt er wohl auch von dieser Anpassung seines Lebens an seine Schriftstellerei: daß er auch in seinem Leben den leichtsinnigen, ja frivolen „Ästhetiker" habe spielen wollen. Aber er habe als religiöser Schriftsteller verhindern zu müssen geglaubt, daß er durch seine ästhetischen Schriften nicht zu viel Ansehen gewinne; und darauf hin habe er sein ganzes Leben nach außen hin eingestellt. In dieser Absicht habe er sich auch mit keiner Koterie verbunden, habe vielmehr seine Gesellschaft auf der Straße gesucht und da mit Krethi und Plethi angebunden, habe durch seinen vielen Verkehr in der Öffentlichkeit den Anschein erregt, als ob er sich mit keiner ernsten

Arbeit beschäftige. Indem er so sich selbst entgegengearbeitet habe, habe er die Selbstverleugnung geübt, ohne die man der Wahrheit nicht dienen könne; und indem er sich auf der Straße mit jedem beliebigen Menschen ganz menschlich eingelassen habe, habe er die christliche Liebe zum Nächsten betätigt. Und so also (füge ich in seinem Sinne hinzu) habe er seine persönliche Existenz seiner religiösen Schriftstellerei angepaßt, habe wirklich als religiöser Schriftsteller persönlich existiert.

Nun ist mir nicht unglaublich, daß er in der Zeit von 1842—1845 auch an derlei gedacht habe; während es mir freilich sehr zweifelhaft ist, daß er seine Lebensweise, die ihn zum Gespräch von Kopenhagen machte, in der Absicht gewählt habe, dadurch zu verhindern, daß er sich nicht zu viel Ansehen erwerbe. Wahrscheinlicher ist mir, daß sich diese Wirkung eines Lebens, das durchaus seiner Neigung entsprach, ihm hinterher als dessen Absicht darstellte. Doch wie dem sei, Kierkegaard hat die Dialektik seines Lebens vorher oder nachher sich nicht bis zur völligen Klarheit überlegt.

Die Gefahr, daß er durch seine ästhetischen Schriften in die Mode komme, war wirklich nicht groß. Allerdings, Entweder/Oder machte Sensation / durch seinen Umfang, durch die Kosten, die der Druck des Werkes dem Verfasser gemacht haben mußte; und durch die pikanten Erotika im ersten Teil. Aber wer diese verschlang, las den zweiten Teil gewiß nicht; und andere lasen ein Buch überhaupt nicht, das durch Dinge wie das Tagebuch des Verführers Sensation machte. So war schon Entweder/Oder doch nicht darauf angelegt, seinen Verfasser in die Mode zu bringen: es war zu ernsthaft und zu unmoralisch dazu. Die folgenden Schriften aber konnten ihn nur wieder aus der Mode bringen / wie es denn auch geschah, wenn es je nötig war. Von den ästhetischen Schriften war Entweder/Oder 1847 ausverkauft, dann die am wenigsten ästhetische der ästhetischen Schriften, „der Begriff der Angst" 1855, nicht lange vor Kierkegaards Tod, nach seinem Tod „Furcht und Zittern" und die „Stadien" 1857. Was seinen schriftstellerischen Erfolg betraf, hatte Kierkegaard es wirklich nicht nötig, sich selbst entgegenzuarbeiten: den verhinderte er schon hinlänglich durch die Art seiner Schriftstellerei.

Daß er sich keiner schriftstellerischen Koterie anschloß, in der man einander lobt um voneinander gelobt zu werden, verstand sich doch von selbst; und wenn er darin wirklich eine Tat der Selbstverleugnung gesehen hätte, würde das nur beweisen, wie not sie ihm tat. Wollte er übrigens durchaus besser sein als sein Ruf, und wollte er dies dadurch erreichen, daß er sich geflissentlich in einen unverdient schlechten Ruf brachte: warum bringt er sich dann nicht in den Verdacht, er habe sich seinen schriftstellerischen Ruhm erschmeichelt? etwa gar von dem Korsaren? Diesen falschen Schein zu erregen, das wäre eine Aufgabe für einen so eminent klugen Kopf! Und das wäre erst der allerhöchste Gipfel der Selbstverleugnung! Und wenn dann entdeckt würde, daß ein Schriftsteller von so zweifelhaftem Charakter, vermutlich ohne es zu wissen und zu wollen, eigentlich ein Zeuge für die Wahrheit, die christliche Wahrheit sei: das wäre ein Sieg der Wahrheit, der in keiner Weise als sein Erfolg sich darstellen könnte!... Der Bereich der Selbstverleugnung reicht noch etwas weiter, als Kierkegaard sieht. Es kann, nach seiner Auffassung der Selbstverleugnung, auch Selbstverleugnung sein, den eitlen, gewissenlosen Streber zu spielen. Daran denkt Kierkegaard nicht; und er besinnt sich deshalb auch nicht darüber, warum er die Selbstverleugnung bis zu dieser Konsequenz doch nicht hätte treiben wollen.

Und die Dialektik der Selbstverleugnung ist auch noch etwas feiner, als Kierkegaard sieht. Er erzählt offenherzig, welche überschwengliche, ja gefährliche Befriedigung es ihm gewährt habe, daß ihm der Betrug so außerordentlich geglückt sei, in seinem religiösen Ernst den Menschen ohne Ernst zu spielen. In einer Selbstverleugnung, die dem verleugneten Selbst eine überschwengliche Befriedigung gewährt, hat man das Selbst schwerlich verleugnet. Daran denkt Kierkegaard nicht. Und was gewährt ihm diese überschwengliche Befriedigung? Daß es ihm gelungen ist, den Nächsten zu betrügen. Kierkegaard denkt nicht daran, daß man nicht betrügen kann, ohne jemand zu betrügen; und daß dieser Jemand der Nächste ist, den man lieben soll wie sich selbst. Ach, vielleicht gewährt Kierkegaard gerade das eine überschwengliche Befriedigung, daß es ihm so außerordentlich gut gelungen ist sich selbst zu betrügen! Denn es befriedigte ihn, wie er sagt, rein christlich, daß in ganz Kopen-

hagen wenigstens einer war, „der sich ein klein bißchen an der Lehre von der Nächstenliebe versuchte" / nämlich er: der dadurch in Nächstenliebe wenigstens ein klein bißchen zu praktizieren versuchte, daß er sich auf der Straße mit jedem beliebigen Menschen, den er methodisch betrog, ohne Umstände gemein machte. Sollte der Betrug glücken, so mußte Kierkegaard ihn ja auch in seinem Verkehr mit Krethi und Plethi auf der Straße durchführen! Und konnte es denn irgend jemand im Ernst wohltun, daß dieser stadtbekannte Mensch ohne Ernst sich mit ihm in eine Unterhaltung einließ, die ihm nicht ernst sein konnte! War Kierkegaard sein Betrug so ganz außerordentlich geglückt, so trauten ihm doch auch die Dienstmädchen, Droschkenkutscher, Straßenkehrer, mit denen er sich einließ, nicht zu, daß es ihm mit der Freundlichkeit, die er ihnen etwa erwies, ein wirklicher Ernst sei. Ob Kierkegaard wohl jemals daran gedacht hatte, daß ihm sein Betrug wirklich glücken könne? so daß er also nicht mehr erwarten könne, von jemand ernst genommen zu werden! Die Folge zeigt, daß er doch auf einen Respekt rechnete, um den er sich selbst geflissentlich gebracht haben will. Als sich zeigte, daß er tatsächlich den Kredit nicht hatte, der seinem Angriff auf den Korsaren den nötigen Nachdruck gegeben hätte, war er doch sehr unangenehm überrascht ...

Kierkegaard habe also seine ästhetische Produktivität dadurch unterstützt, daß er den Mann ohne Ernst spielte. Nachdem er aber in der „Nachschrift" das Problem gestellt hatte, wie man Christ werde, und dazu habe übergehen wollen, in bloß religiösen Schriften die religiösen Probleme zu stellen, habe er sofort eingesehen, daß er im Verhältnis dazu sein persönliches Existieren habe umbilden, vielmehr den Zeitgenossen von seinem persönlichen Existieren einen andern Eindruck habe beibringen müssen. Da nun der wesentlich religiöse Schriftsteller immer polemisch sein müsse, indem er den Widerstand des spezifischen Bösen seiner Zeit herausfordere; und da er verstanden habe, daß das spezifische Böse der Zeit sich in der Ironie auswirke und offenbare, wie der „Korsar" sie praktizierte: so habe er sich durch seine Herausforderung an den Korsaren zum Gegenstand der Ironie für jenes unübersehbare Publikum von Ironikern gemacht, das in Kopenhagen den Ton angegeben habe. Damit habe er „das Kostüm" angelegt, das er nun als

wesentlich religiöser Schriftsteller gebraucht habe. Ich nehme an, dem sei so. Aber nun frage ich: warum hat er dann eigentlich den Korsaren angegriffen? Weil er in ihm den Repräsentanten des spezifischen Bösen der Gegenwart sah? also das spezifische Böse der Gegenwart bekämpfen wollte? Oder weil er durch den Angriff auf den Korsaren den Zeitgenossen einen andern Eindruck von seinem persönlichen Existieren beibringen wollte? Oder weil er dadurch in die für den religiösen Schriftsteller richtige Situation kommen wollte, daß er nämlich verfolgt, verhöhnt werde? Ich meine: dem Bösen mußte er als solchem sich entgegenwerfen, ohne jeden weiteren Grund; und jeder weitere Grund, den er dafür hat, verdächtigt den Ernst seines Kampfs gegen das Böse. Ob er das Böse bekämpft, um dafür geehrt zu werden, oder ob er das Böse bekämpft, um dafür verspottet zu werden: er bekämpft eben das Böse nicht um das Böse zu bekämpfen. War ferner „das Kostüm", das Kierkegaard so anlegte, wirklich das richtige? Gesetzt, der religiöse Schriftsteller sei als solcher polemisch (ich meine freilich, er wolle als solcher helfen, heilen, erbauen); und gesetzt, es sei deshalb für ihn die normale Situation, daß er durch den Widerstand des spezifischen Bösen seiner Zeit zu leiden bekomme (das ist auch meine Meinung): so soll er doch eben als religiöser Schriftsteller verfolgt werden, also weil er das Religiöse in einer für die Bösen unausstehlichen Weise vertritt. Wenn nun aber Kierkegaard deshalb von dem Korsaren verhöhnt wird, weil er es selbst verlangt hat, wie alle anständigen Leute von dem Korsaren verhöhnt zu werden: wird er dann deshalb von dem Korsaren verhöhnt, weil er ein anständiger Mensch ist? oder gar deshalb, weil er das Religiöse in einer für Goldschmidt & Co unausstehlichen Weise vertritt? Und wenn der Pöbel von Kopenhagen Kierkegaard deshalb begrinst, weil er dessen Gestalt so komisch findet, wie der Korsar sie in seinen Karikaturen dargestellt hat: begrinst er in ihm dann den religiösen Schriftsteller? den er in dem Flaneur ohne Ernst, der Kierkegaard hatte scheinen wollen, gar nicht vermutet! Erwartet denn Kierkegaard, daß die Gassenjungen seine erbaulichen Reden, die Philosophischen Brocken, Furcht und Zittern, die Leidensgeschichte gelesen und verstanden haben? Er findet ganz richtig, daß seine Schriftstellerei mit seinen Hosen nichts zu tun habe; aber dann

ist auch der Spott über seine Hosen kein Spott über seine Schriftstellerei / wenigstens bei denen nicht, die von seiner Schriftstellerei gar nichts wissen. Goldschmidt freilich will Kierkegaard ärgern, indem er dessen Gestalt dem Spotte preisgibt. Aber auch er verhöhnt Kierkegaard nur als seinen Feind, nicht einmal als Schriftsteller, noch weniger als religiösen Schriftsteller. „Das Kostüm" war also nicht richtig, wenn Kierkegaard *dadurch* der Verhöhnung sich preisgab, daß er verhöhnt zu werden verlangte. Ja, dadurch warf Kierkegaard geradezu das richtige Kostüm wieder ab, das Möller ihm hatte überwerfen wollen. Denn Möller hatte gerade das Religiöse in Kierkegaards pseudonymen Schriften abgelehnt, bekämpft, verspottet; und diesen Angriff auf den religiösen Schriftsteller bog Kierkegaard um in einen Angriff auf ihn als schriftstellernde Privatperson. Das war ein grober taktischer Fehler. Wollte er als religiöser Schriftsteller verhöhnt werden, so mußte er im Gegenteil eben dafür sorgen, daß er wegen des Religiösen in seiner Schriftstellerei verhöhnt werde, und daß also etwa auch das deutlich hervortrete, der Spott über alles andre an ihm gelte eigentlich ihm als religiöser Persönlichkeit. Übrigens liegt auch hier der Verdacht sehr nahe, daß sich ihm erst nachträglich die Wirkung seiner Herausforderung an den Korsaren in eine Absicht verwandelte. Er hatte doch wohl dem Korsaren eben das Handwerk legen wollen; hatte also doch wohl darauf gerechnet, daß Goldschmidt selbst, oder doch das Publikum, oder doch die Mynster, Heiberg, Hauch das gar zu widersinnig, ärmlich und verächtlich finden werden, auf Bestellung zu beschimpfen. Als das nicht geschah, als nicht bloß der Korsar ihn auf seine Bestellung hin beschimpfte, sondern auch der Pöbel von Kopenhagen das ganz lustig fand und die Gebildeten wenigstens nicht für ihn Partei ergriffen: da entdeckte er, daß er nun in die für einen religiösen Schriftsteller richtige Situation gekommen sei, und redete sich selbst ein, daß er das nicht bloß vorausgesehen, sondern sogar gewollt habe. Denn daß er sich mit seiner eminenten Reflexion verrechnet hätte: das war ja nicht möglich ...

Das Merkwürdigste und Wichtigste in dieser direkten Mitteilung ist, was er über den *Anteil der Vorsehung an seiner Schriftstellerei* sagt, obgleich er über sein Gottesverhältnis ja eigentlich nicht reden

will. Damit, daß er das nun doch tut, hat er sich meines Erachtens nicht eines Besseren besonnen. Denn ist mein Verhältnis zum Nächsten etwa die Konsequenz aus meinem Verhältnis zu Gott, worin ich mich ihm nicht anbequemen kann, so kann doch auch des Nächsten Verhältnis zu mir auch nur die Konsequenz aus seinem Verhältnis zu Gott sein, worin er sich mir nicht anbequemen kann. Was ich in Konsequenz meines Verhältnisses zu Gott tue, kann und soll daher für den Nächsten in der Auseinandersetzung und Verständigung mit mir nur ein menschliches Tun von relativem Wert sein; und es ist für unser beider Verhältnis zueinander am besten, er wisse gar nicht, daß es für mich als Konsequenz meines Verhältnisses zu Gott absoluten Wert hat. Ich darf einem andern nicht die Angst einflößen wollen, daß er an Gott zweifle, wenn er an mir zweifelt, Gott widerspreche, wenn er mir widerspricht. Ich lasse mir diese Angst aber auch von einem andern nicht einflößen, und ich ignoriere deshalb durchaus, ob die Vorsehung an Kierkegaards Schriftstellerei einen Anteil hat, und sehe was er darüber sagt nur darauf an, wie er den etwaigen Anteil der Vorsehung an seiner Schriftstellerei für sich zu bestimmen sucht. Sich über den Anteil der Vorsehung an seinem eigenen Leben klar zu werden ist eine menschliche Aufgabe, die mir so gut gestellt ist wie ihm; und deshalb kann ich zu verstehen und zu würdigen suchen, wie er diese Aufgabe löst. Aber auch wenn ich gegen die Art, wie er sie zu lösen sucht, nichts einzuwenden hätte, geht mich doch das Resultat, zu dem er kommt, gar nichts an. Die ganz persönlichen Erlebnisse, von denen er ausgeht, sind ja für mich nicht so vorhanden wie für ihn. Für mich sind sie eine unbestimmte Möglichkeit; für ihn eine bestimmte Wirklichkeit. Ich habe aber gegen die Art, wie er seine Aufgabe zu lösen sucht, sehr viel einzuwenden.

Da befremdet mich sofort der Ausdruck: „Anteil (Part) der Vorsehung an meiner Schriftstellerei." Neben der Vorsehung hätte also er selbst Anteil an seiner Schriftstellerei; und sofern diese durch sein Verhältnis zu andern Menschen mit bestimmt ist, hätten auch solche Anteil an seiner Schriftstellerei. Gibt es eine Vorsehung (doch, warum sagen wir nicht lieber: einen Gott?) / gibt es einen Gott, so bildet Gott nicht etwa mit den Menschen eine G. m. b. H., worin er

mit den andern Teilhabern seinen bestimmten Anteil an Einlage, Arbeit, Verdienst und Schuld hätte; vielmehr ist Gott dann in der großen Entrepriſe Welt der einzige Unternehmer und Regisseur, der seinen Willen immer unbedingt durchsetzt, durch der Menschen Verstand und Unverstand, Gehorsam und Ungehorsam: ob die Menschen an seine Absicht denken oder nicht an sie denken; und wenn sie an seine Absicht denken, ob sie sie verstehen oder sie nicht verstehen; und wenn sie sie zu verstehen glauben, ob sie ihr dienen oder ihr widerstehen wollen: was Gott will, geschieht unter allen Umständen / die ja er schafft. Steht die Sache nicht so, so gibt es einen „Gott" überhaupt nicht. Dann hat aber Gott an Kierkegaards Schriftstellerei nicht etwa einen Anteil mit Sören Kierkegaard, Michael und Peter Kierkegaard, Regine Olsen, Mynster, Heiberg und Martensen, Möller und Goldschmidt usf. usf. / sondern Kierkegaards Schriftstellerei ist dann ganz Gottes Werk, an dessen Ausführung die genannten beteiligten Personen je ihren Anteil haben / mit oder ohne Wissen und Wollen; und Kierkegaards Aufgabe ist es nur, zu verstehen, welche Rolle er in der Ausführung von Gottes Idee neben Vater und Braut, Bruder, Freund und Feind nolens volens spielt; und wenn er seine Rolle in der Ausführung des göttlichen Ratschlusses versteht, ist das seine Seligkeit. Da Kierkegaard den Gott, an den er glaubt, in keiner Weise durch den Menschen bedingt sein läßt, kann er sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im allgemeinen auch nicht wesentlich anders denken; für seinen besonderen Fall die Konsequenz daraus zu ziehen, macht ihm aber Schwierigkeiten, die er nicht zu überwinden vermag.

Denn Gott ist nur, wenn auch durch das Wollen des Menschen nur geschieht, was Gott will. Und Gott ist nur (oder: mit Gott als mit einer Wirklichkeit zu rechnen, hat nur dann einen Sinn), wenn Gottes Wollen nicht in dem Wollen des Menschen aufgeht: so daß also der Mensch einerseits zwar immer durch Gott bestimmt wird, zu wollen was er will, er aber andrerseits, indem er das Eine will, das er will, immer das Andre bewirken muß, das Gott will / sogar dann, wenn er nur Gottes Willen tun will. Aus dem Nichtgewollten, das er durch sein Wollen bewirkt, kann der Mensch dann erschließen, was Gott überhaupt und insbesondere mit ihm und durch ihn will. Dazu aber

ist erforderlich: erstens, daß der Mensch sich dessen bewußt bleibt, das Nichtgewollte, das durch sein Wollen geschah, habe er nicht gewollt; zweitens, daß er anerkennt, das Nichtgewollte, das durch sein Wollen geschah, sei unbedingt besser als was er gewollt hatte, so daß er jetzt selbst es wollen muß und nicht mehr das wollen kann, was er einst wollte; drittens, daß er begreift, Gott habe gerade zur Durchsetzung seines Willens ihn, den Menschen, dazu bestimmt, das andere zu tun, was er, der Mensch, jetzt nicht mehr getan haben möchte. Kierkegaard nun macht immer wieder den Anlauf, diese allerdings sehr schwierigen, peinlichen und gefährlichen Gedanken zu vollziehen; wenn er aber den Sprung machen sollte, bebt er zurück. So glaubt er zwar zu sehen, daß er in seiner ganzen Entwicklung von seiner frühesten Kindheit an dazu prädisponiert sei, der Schriftsteller zu werden, der er wurde: aber er wagt nicht, Gott die Verantwortung für alles zu überlassen, was doch Gott nötig fand, um ihn zu diesem Schriftsteller zu machen, und also die forcierte Pönitenz für seine „Verbrechen", ohne die er dieser Schriftsteller eben nicht geworden wäre, aufzugeben. Schmerzen kann es ihn ja lebenslang, daß Gott ihn zum „Verbrecher" machte, um ihn für seine Zwecke zu gebrauchen: aber bereuen kann er doch nicht, was Gott mit ihm tat! So bestimmt er als den Part der Vorsehung in seiner Schriftstellerei, daß sie ihn erzogen habe und dies sich in dem Gang seiner Produktivität reflektiere: dann aber reduziert er den Part der Vorsehung doch wieder darauf, daß er in seiner Schriftstellerei fortwährend Gottes Beistand gebraucht und gehabt habe. Wie wenn der Erzieher der Mitarbeiter des Zöglings wäre! Gottes Allmacht ein Lückenbüßer bei versiegender Kraft des Menschen! So kann er schreiben: „Wenn ich sagen wollte, daß ich vom ersten Augenblick an den Überblick über den ganzen dialektischen Aufbau der ganzen schriftstellerischen Wirksamkeit gehabt hätte, oder daß ich in jedem Augenblick Schritt für Schritt in der Reflexion die Möglichkeiten zum voraus so erschöpft gehabt hätte, daß die Reflexion nachträglich nicht noch etwas gelehrt hätte (bisweilen etwas anderes), so daß was ich getan hatte wohl das Richtige war, ich es aber doch nun erst selbst recht verstand / würde ich das tun, so wäre das eine Unredlichkeit gegen Gott, eine Verleugnung Gottes. Nein, in Wahrheit muß ich sagen: ich kann das

Ganze nicht verstehen, eben weil ich das Ganze bis in die kleinste Kleinigkeit hinein verstehen kann; was ich aber nicht verstehen kann, ist, daß ich es jetzt verstehen kann und doch keineswegs sagen darf, daß ich es im Augenblick des Beginns so genau verstanden habe / und doch bin ich ja der, der es Schritt für Schritt mit Reflexion ausgeführt hat." Das ist nun ganz gut gesagt, und verwunderlich ist nur, daß die Vorsehung einen Kierkegaard wenigstens als Schriftsteller außerordentlich liebenswürdig behandelte, indem sie ihm die Erfahrung ersparte, daß erst sie einem richtigen Unsinn, den er gemacht, einen guten Sinn gegeben habe. Das hängt vielleicht damit zusammen, daß er gar kein starkes Bedürfnis hat, den Sinn, den er in seine Schriften schreibend hineinlegte, und den Sinn, den er später darin fand, scharf zu unterscheiden und streng auseinanderzuhalten, vielmehr die starke Neigung hat, das spätere Verständnis für die Erklärung der Schriften so zu verwenden, wie wenn es die leitende Absicht gewesen wäre. Schon Climacus tat das in seinem Seitenblick; das tat dann Kierkegaard selbst in der ersten und letzten Erklärung; das tut er nun wieder in diesem Rapport an die Geschichte / und nicht bloß für das Publikum, dem er das erste, eigentliche, private Motiv seiner Schriftstellerei nicht sagen durfte, sondern sichtlich auch für sich. Aber wie kann er sich dann darüber klar werden, wozu die Vorsehung ohne sein Wissen, ja vielleicht gegen seine Absicht ihn gebrauchen will? Wenn er immer doch selbst das schon gewollt haben will, was die Vorsehung durch ihn tut!

Endlich: gibt es eine Vorsehung, so sieht diese alles vor und für jeden, und nicht bloß dies und das für den und jenen. Kierkegaard aber denkt nicht an das, was er doch (wie sich von selbst versteht) nicht leugnet: daß die Vorsehung an dem Leben jedes andern einzelnen Menschen und natürlich auch an der allgemeinen Verworrenheit und Zerfahrenheit der Zeit und sogar an der Sinnestäuschung „Christenheit" so gut ihren Part hat wie an seiner Schriftstellerei. Wird denn etwa bloß er von der Vorsehung erzogen, und nicht auch Regine Olsen, Mynster, Heiberg und Martensen, Goldschmidt und Möller? Will die Vorsehung nur etwa durch ihn, den Mäeutiker, ihre Absichten durchsetzen, nicht etwa auch durch Mynsters direkte Mitteilung der christlichen Wahrheit und Goldschmidts unechte Ironie? Kierkegaard kann

aber seine von der Vorsehung ihm zugedachte Rolle in der großen commedia divina nicht richtig verstehen, wenn er ignoriert, daß seinen Mitspielern ihre Rolle ebenfalls von der Vorsehung zugedacht ist. Und das kann auch auf sein inneres und äußeres Verhältnis zu den Zeitgenossen nur von ungünstigem Einfluß sein. Insbesondere wird er sich die Wirkung auf diese dadurch erschweren, daß er mindestens den Schein erregt, er glaube nur an einen Part der Vorsehung in seiner Wirksamkeit. Seine bloße Versicherung, daß er sich durchaus nicht für etwas Außerordentliches (einen Apostel oder Propheten) halte, genügt nach seiner eigenen Lehre nicht, diesen Schein zu zerstören.

Kierkegaard versucht, den Anteil der Vorsehung an seiner Schriftstellerei zu bestimmen, ohne sich die Aufgabe im allgemeinen recht klar gemacht zu haben; und so ist auch nicht zu verwundern, daß er die einzelnen Momente seiner Entwicklung (oder vielmehr: seiner Erziehung durch die Vorsehung) offenbar (wage ich zu sagen) falsch deutet. Ich hebe nur die wichtigsten Punkte hervor, worin sich das verrät.

„Von Kind auf", erzählt er, „war ich in der Gewalt einer ungeheuren Schwermut, deren Tiefe ihren einzigen wahren Ausdruck in der mir vergönnten ebenso ungeheuren Fertigkeit findet, sie unter anscheinender Munterkeit und Lebenslust zu verbergen. Meine einzige Freude, soweit ich mich fast zurückerinnern kann, [war] daß niemand entdecken konnte, wie unglücklich ich mich fühlte. Daß sich die Schwermut und die Verstellungskunst so entsprachen, bedeutet ja, daß ich auf mich selbst angewiesen war und auf das Verhältnis zu Gott." Diese Deutung des beschriebenen Sachverhalts versteht sich doch nicht so ganz von selbst, wie Kierkegaard meint. War es ihm eine Freude, daß niemand entdecken konnte, wie unglücklich er sich fühlte, so hatte es wohl für ihn auch seinen Reiz, seine Schwermut unter anscheinender Lebenslust zu verbergen, und bildete er sich auf seine Fertigkeit, das zu tun, wohl auch etwas ein. Dann aber war seine Fähigkeit sich zu verstellen eine Versuchung, der er nach dem Willen Gottes nicht nachgeben sollte; und wenn er seiner Schwermut dadurch Luft gemacht hätte, daß er der Mutter oder dem Vater oder dem Bruder oder dem Freund Boesen oder dem Lehrer und Freund Paul Möller oder dem verehrten Beichtvater des Vaters, Bischof Mynster, sagte, wie unglücklich er sich

fühle, so wäre sie vielleicht nicht einmal so ganz unüberwindlich gewesen. Denn so ganz unglücklich fühlte er sich doch nicht: sonst hätte er gar nicht mehr daran gedacht, ob andre es merken wie unglücklich er sich fühle; und sonst hätte er sein Leiden auch nicht mehr unter anscheinender Lustigkeit verbergen können. Solange ein Mensch noch schauspielern kann und am Schauspielern sogar noch eine Freude haben kann, geht ihm das Wasser noch nicht an die Seele, ist er also auch nicht auf das Verhältnis zu Gott angewiesen. In seinem Verhältnis zu sich selbst ist aber so lange noch kein rechter Ernst.

Kierkegaard fährt fort: „Als Kind wurde ich streng und ernstlich im Christentum erzogen, menschlich geredet unsinnig erzogen. Schon in der frühesten Kindheit hatte ich mich an Eindrücken verhoben, unter denen der schwermütige Greis, der sie auf mich gelegt hatte, selbst zusammenbrach. Ein Kind, das unsinnigerweise dazu aufgestutzt worden war, ein schwermütiger Greis zu sein / fürchterlich! Was Wunder da, daß mir das Christentum zuzeiten wie die unmenschlichste Grausamkeit vorkam, ob ich gleich nie, auch als ich ihm am fernsten gekommen war, die Ehrfurcht vor ihm verlor, fest entschlossen, namentlich wenn ich selbst es nicht wählte Christ zu werden, niemals jemand in die Schwierigkeiten einzuweihen, die ich kannte und die ich niemals besprochen fand. Gebrochen aber habe ich mit dem Christentum nie; nie habe ich daran gedacht, es anzugreifen: nein, seit der Zeit, da in Frage kam, wie ich meine Kräfte anwenden sollte, war ich fest entschlossen, alles anzuwenden es zu verteidigen oder es jedenfalls in seiner wahren Gestalt darzustellen." ... Daran ist doch einiges verwunderlich; und sehr zu verwundern ist es, daß Kierkegaard das jetzt noch nicht sieht. Der Glaube, einen Vater im Himmel zu haben, der die Liebe selbst ist, sollte doch alle Schwermut heben; war also Kierkegaards Vater ein schwermütiger Greis, so glaubte er nicht, daß Gott die Liebe ist, oder daß ein Gott ist, der die Liebe ist / so glaubte er das nur zu glauben. Und dann konnte er sein Kind auch nicht in diesem Glauben und zu diesem Glauben erziehen. Kierkegaard ist also nicht streng und ernstlich im Christentum erzogen worden, sondern ist überhaupt nicht von einem Christen im Christentum erzogen worden, sondern von einem Schwermütigen in der Schwermut. Daß diese Schwer-

mut sich als Christentum verkleidete, ändert an dem Sachverhalt nichts. Ferner: in den Zeiten, da er in dem Christentum die unmenschlichste Grausamkeit sah: hatte er da die Ehrfurcht vor dem Christentum nicht tatsächlich aufgegeben? Ist das Ehrfurcht vor einem Herrscher, in ihm einen unmenschlichen Tyrannen zu sehen? Und wie konnte er in diesen Zeiten fest entschlossen sein, das Christentum zu verteidigen? also die unmenschlichste Grausamkeit zu verteidigen? Mußte er da nicht mit dem Christentum brechen? Den festen Entschluß fassen, das Christentum zu bekämpfen? Wenn er aber das Christentum nicht unmenschlich grausam, nur sehr schwierig fand: wie konnte er dann fest entschlossen sein, niemand in die Schwierigkeiten einzuweihen, die er entdeckt hatte? Leistet man damit jemand einen guten Dienst, daß man ihn in dem Wahn beläßt, eine schwierige Sache, die er unternimmt, sei leicht? Und will Kierkegaard endlich überhaupt das Christentum darstellen: wie kann er nur daran denken, daß er es anders darstellen könnte als in seiner wahren Gestalt? Stellt er das Christentum nicht in seiner wahren Gestalt dar, so stellt er doch überhaupt nicht das Christentum dar!... Kierkegaard glaubt zu erkennen, wie die Vorsehung ihn erzogen habe. Aber er hat sich noch gar nicht die Mühe gegeben, das festzustellen, was die Vorsehung für ihn vorgesehen hat. Die Vorsehung hatte ihm einen Vater gegeben, der als Christ, also mit dem Glauben, daß ein Gott sei der die Liebe sei, in stiller Verzweiflung lebte. Die Vorsehung hatte Kierkegaard durch diesen Vater im Christentum erziehen lassen / aber so, daß der Sohn in der Liebe Gottes, von der ihm der Vater erzählte, zuzeiten die unmenschlichste Grausamkeit sah; und die Vorsehung hatte dafür gesorgt, daß der Sohn früh bemerkte, der Vater selbst lebe mit seinem Glauben an den Gott, der die Liebe sei, also trotz seinem Glauben an die Liebe Gottes, in stiller Verzweiflung. Was konnte die Vorsehung damit bewirken wollen? Doch schwerlich das, daß der Sohn das Christentum, das den Vater von seiner Schwermut nicht heilte, trotzdem unbedingt festhalte und verteidige; doch eher das, daß der Sohn gewissenhaft untersuche, wie das möglich sei, daß der Vater mit seinem christlichen Glauben in stiller Verzweiflung lebe. Kierkegaard aber, für den Gott doch das absolute Parador ist, denkt nicht daran, daß Gott ihn in dieser

paradoxen Absicht durch einen christlich gläubigen, nur leider unheilbar schwermütigen Vater in einem Christentum habe erziehen lassen, das die Schwermut offenbar hätte heilen sollen und offenbar nicht zu heilen vermochte.

Dann sei Kierkegaard in das Leben hinausgetreten, in seinem Innersten sich selbst der Elendeste von allen, deshalb auch mit einer entschiedenen Vorliebe für das Leiden und alles Leidende; zugleich aber mit einer fast dummdreist stolzen Haltung, keinen Moment von dem Glauben verlassen, man (also er) könne was man wolle / nur daß er die Schwermut nicht heben könne, in deren Macht er war; mit seinem Leiden dadurch versöhnt, daß er diese unbegrenzte Freiheit zu betrügen hatte, und so die Erlaubnis hatte, mit seinem Schmerz unbedingt einsam zu sein; dabei in schwermütiger Liebe zu den Menschen von dem Wunsche beseelt, Trost für sie zu finden und ihnen vor allem zu klarem Denken (namentlich über das Christentum) zu verhelfen. Und so habe er dann gelebt: in allen möglichen Lebensgenuß eingeweiht, ohne eigentlich selbst zu genießen, nur danach strebend, daß er zu genießen scheine; im Verkehr mit allen möglichen Menschen, doch ohne einen Vertrauten, die Menschen nur beobachtend; mit seinem Geist experimentierend / „aber ich lebte eigentlich nicht". So habe er gelebt, auf die verschiedensten Wege verschlagen, auch Irrwege gehend und sogar den Weg der Verlorenheit. Und so sei er in seinem 25. Jahr sich selbst eine rätselhaft entwickelte außerordentliche Möglichkeit gewesen, deren Bedeutung und Bestimmung er trotz der eminentesten Reflexion nicht verstand, nur das Eine verstehend: daß er sein Leben am richtigsten dazu anwende, Buße zu tun. Doch habe er jeden Tag Gott gebeten, daß er ihm Eifer und Geduld gebe für das Werk, das er ihm anweisen werde... Kierkegaard will verstehen, wie die Vorsehung ihn erzog. Aber er verliert bei diesem Rückblick auf seine Studentenzeit bis zu des Vaters Tod sichtlich aus dem Auge, daß die Vorsehung ihn solche Wege, auch Irrwege, ja den Weg der Verlorenheit, nicht bloß gehen ließ sondern führte. Und so fragt er, überlegt er auch gar nicht im Ernst, was die Vorsehung eigentlich damit wollte. Er schreibt: „Sehr weit zurück geht in meiner Erinnerung der Gedanke, daß in jeder Generation ein paar Menschen seien, die in fürchterlichen

Leiden dazu gebraucht würden, zu entdecken was den andern zugute komme; so verstand ich schwermütig mich selbst, daß ich dazu ausersehen sei" / und so versteht er offenbar auch jetzt sich selbst. Aber ist das wirklich der Vorsehung zuzutrauen, daß sie einen Menschen nur als Mittel zum Zwecke brauche? Und „was den andern zugute kommt", das wird ja doch wohl die Wahrheit sein: die Wahrheit aber entdeckt ein Mensch doch wohl nicht bloß für andre, sondern auch für sich selbst, so daß sie also auch ihm zugute kommt. Woraus sonst sollte er auch das erkennen, daß sie den Menschen zugute kommt? Und wollte die Vorsehung einem Kierkegaard in dieser Zeit nicht offensichtlich sozusagen die Nase auf eine Wahrheit stoßen, die er gerade für sich sehr notwendig brauchte? Auf die Wahrheit nämlich, daß es mit dem hochsinnigen, nein hochunsinnigen „man kann was man will" eben nichts ist! Geriet er denn nur deshalb auf Irrwege, ja auf den Weg der Verlorenheit, weil er auf dem rechten Weg, dem Weg des Heils, nicht bleiben *wollte*? Konnte er sich der Versuchung durch den Witzteufel nur deshalb nicht erwehren, weil er ihr nicht widerstehen *wollte*? Wenn er seine unbegrenzte Fähigkeit zu betrügen sich in eine unbegrenzte Freiheit zu betrügen umdeutete: tat er das nicht deshalb, weil er dem Reiz, den die Schauspielerei für ihn hatte, nicht widerstehen *konnte*? Wenn er schließlich nur das Eine verstand, daß er sein Leben am richtigsten dazu verwende, Buße (Pönitenz) zu tun: hatte dieses Mißverständnis seinen tiefsten Grund nicht eben darin, daß er sich nicht mit dem Apostel Paulus sagen *konnte*: „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, das Böse, das ich nicht will, das tue ich"? Aber daß ihm die Vorsehung seine fast dummdreist-stolze Haltung als richtige Dummheit offenbaren wollte: das versteht Kierkegaard auch jetzt noch nicht. Und er versteht auch das noch nicht, daß der Glaube, von dem er keinen Moment seines Lebens verlassen war, der Mensch könne was er wolle / daß dieser Wahn das unüberwindliche Hindernis für ihn war, der Christ zu werden, der er doch werden *wollte*. Wie er auch das offenbar jetzt noch nicht versteht, daß es nicht ein hochsinniger Entschluß, sondern eine hochmütige Anmaßung von ihm war, für andre Trost finden zu wollen, ehe er für sich selbst Trost gefunden hatte (seine unbegrenzte Freiheit zu betrügen konnte ihn doch nur scheinbar mit

seinem Schicksal versöhnen), und andre über das Christentum aufklären zu wollen, das er als Nicht-Christ, der er noch war, selbst gar nicht verstehen konnte. Das war doch eine zweite Wahrheit, die ihn die Vorsehung nicht nur für andre, sondern vornehmlich für sich entdecken lassen wollte. Aber Kierkegaard kann diese Absicht der Vorsehung nicht verstehen, weil er in seiner eminenten Reflexion, vielmehr in der eitlen Einbildung auf seine eminente Reflexion, gerade das nicht verstehen kann, daß ihn die Vorsehung etwas so Einfaches lehren wolle. Die Vorsehung muß doch mindestens so intrigant sein wie er!

Kierkegaard erzählt weiter: „Vor dem Beginn meiner eigentlichen schriftstellerischen Tätigkeit liegt eine Begebenheit, oder richtiger ein Faktum; denn eine Begebenheit wäre vermutlich nicht genug gewesen, darum war es ein Faktum, bei dem ich selbst ein Handelnder sein mußte. Eine nähere Aufklärung, worin jenes Faktum bestand, wie schrecklich dialektisch kombiniert, und andrerseits wieder wie ganz einfach es war, und worin die Kollision eigentlich lag, kann ich nicht geben; ich bitte den Leser nur, nicht an Offenbarungen u. dgl. zu denken, da für mich alles dialektisch ist. Dagegen will ich die Folgen jenes Faktums darstellen, soweit das meine schriftstellerische Tätigkeit beleuchten hilft. Es war ein Doppelfaktum. Wiewohl ich in einem anderen Sinne viel gelebt hatte, hatte ich eigentlich ... die Kindheit und Jugend übersprungen. Das mußte nach der Meinung der Vorsehung vermutlich hereingeholt werden: ... ich wurde Dichter. Für mich aber, bei meinen Voraussetzungen für das Religiöse, ja mit meiner entschiedenen Religiosität, wurde dasselbe Faktum zugleich eine religiöse Erweckung, wodurch ich mich selbst im entscheidendsten Sinne im Religiösen, in der Religion verstehen lernte, mit welcher ich schon früher als mit einer für mich in Betracht kommenden Möglichkeit ein Verhältnis gehabt hatte. ... Was war da zu tun? Das Dichterische mußte ausgeleert werden; anders ging es nicht. Das Religiöse aber ... fand sich in diese Ausleerung, trieb aber immerfort an, als wollte es sagen: bist du noch nicht bald fertig? ... Während der Produktion seiner dichterischen Werke lebte der Verfasser in entscheidenden religiösen Bestimmungen."

So also glaubte Kierkegaard die Meinung der Vorsehung zu verstehen, in der sie jenes Faktum zugelassen, ja herbeigeführt hatte. Wir

dürfen uns doch die Frage erlauben, ob er sie richtig verstanden hat; denn es ist noch eine wesentlich andere Deutung möglich. Das Faktum bestand darin: daß er im Glauben an seine unbegrenzte Fähigkeit und Freiheit zu betrügen sich mit Regine Olsen verlobte und dadurch in eine ganz unleidliche Lage kam. Wollte ihm die Vorsehung dadurch nicht etwa zeigen, daß es mit seiner unbegrenzten Freiheit zu betrügen eben nichts sei? Daß seine unbegrenzte Fähigkeit zu betrügen eine Versuchung für ihn sei, der ernsthaft zu widerstehen er sich endlich entschließen müsse? Diese Möglichkeit kommt ihm nicht in den Sinn; ja er sieht in dem Faktum die Aufforderung, sich seiner Fähigkeit und Freiheit zu betrügen nur noch rücksichtsloser zu bedienen. Seine eigene Deutung aber ist mit einem seltsamen Widerspruch behaftet. Die Vorsehung, nimmt er an, habe ihn durch dieses Faktum einerseits zum Dichter machen wollen, andrerseits religiös erwecken wollen. Damit wollte sie nach Kierkegaards eigener Meinung Unvereinbares: nach seiner Meinung ist man entweder Dichter oder religiöse Persönlichkeit. Also konnte er durch jenes Faktum nur vor die Wahl gestellt werden, ob er entweder Dichter oder religiöse Persönlichkeit werden wolle. Und wenn er es wählte, Dichter zu werden, fragte ihn die Vorsehung nicht etwa: „Bist du mit deinem Dichten nicht bald fertig?" / sondern vielmehr: „Willst du dein Dichten nicht endlich aufgeben? Welche Mittel soll ich denn noch anwenden, dir das Phantasieren und Reflektieren und Experimentieren zu entleiden? Nachdem dich das Experimentieren mit dem Leben in eine so ernste Lage gebracht hat (deine Verlobung war doch auch nur ein Experiment!), mußt du dann wenigstens experimentierende Psychologie treiben?" Freilich, Kierkegaard meint: „das Dichterische mußte ausgeleert werden; anders ging es nicht." Anders ging es nicht / für einen Menschen, der keinen Augenblick von dem Glauben verlassen ist: „man kann, was man will." Ist also dieses „anders ging es nicht" vielleicht ein Euphemismus für: „anders wollte ich nicht"? Doch es sei, anders ging es nicht. Aber wollte ihm die Vorsehung dann dadurch nicht zeigen, daß es mit dem „man kann was man will" eben nichts ist? daß seine fast dummdreist-stolze Haltung wirklich nur ein dummer Stolz, und nicht einmal eine dumme wirkliche Dreistigkeit, sondern nur eine dumme Ausschweifung seiner

Phantasie gewesen war? An so was denkt Kierkegaard auch jetzt noch nicht. Denn / so wichtig ihm der Gedanke ist, daß er durch die Vorsehung erzogen wurde: er denkt nur an seine Erziehung zu einem Schriftsteller eigener, und zwar höherer, ja höchster Art; daß es aber die Absicht der Vorsicht hätte sein können, ihm seinen unerschütterlichen Glauben als bloßen Wahn, seine liebste Neigung als perversen Hang, seine feinste Kunst als gespreizte Virtuosität, seine edelste Tat als ein richtiges Verbrechen zu entlarven: das kommt ihm nicht in den Sinn.

„Bei mir ist alles dialektisch", meint Kierkegaard; und er hat recht. Wenn aber seine Neigung ins Spiel kommt, übersieht er das Dialektische, oder nimmt er es mit dessen Dialektik wenigstens sehr leicht. Das zeigt sich mit einer verblüffenden Deutlichkeit gerade in der intimsten Charakteristik der Mission, zu der er sich von der Vorsehung erzogen glaubt. Zum Abschluß der Mitteilungen über den Part der Vorsehung an seiner Schriftstellerei sagt er: „Und nun komme ich auf einen Ausdruck, den ich von mir als Schriftsteller im Selbstgespräch über mich zu gebrauchen pflege; einen Ausdruck, der zugleich den inversen Gang meiner ganzen Schriftstellerei (daß ich nicht mit der Bestimmung des Ziels den Anfang machte) und meine Eigenschaft als Beobachter und mein eigenes bewußtes Bedürfnis nach Erziehung charakterisiert: daß ich nämlich gleichsam als Spion in höherem Dienste, im Dienste der Idee stehe, und als solcher auf dem Gebiete der Intellektualität und Religiosität Umschau zu halten und auszuspionieren habe, wie sich mit dem Erkennen das Existieren und mit dem Christentum die Christenheit vereint. Denn ich habe ja nichts Neues zu verkündigen, ich bin ohne Autorität, gehe (selbst in einen Betrug gehüllt) nicht direkt, sondern indirekt, hinterlistig zu Werk, bin kein heiliger Mann; kurz ich bin wie ein Spion, der selbst der strengsten Aufsicht unterstellt ist, während er durch die Ausspionierung aller Mißlichkeiten, Sinnestäuschungen und verdächtigen Erscheinungen Aufsicht führt. Sieh, die Polizei braucht ja auch derlei Leute; ohne dazu gerade solche zu nehmen, deren Leben immer das rechtschaffenste war, sieht sie vielmehr nur darauf, daß sie geriebene, listige, intrigante, verschmitzte Köpfe bekommt, die alles ausschnüffeln, überall eine Spur finden und alles aufdecken können. So hat die Polizei auch nichts dagegen, wenn

sie so einen durch sein früheres Leben in der Hand hat und ihn so zwingen kann, sich unbedingt in alles zu finden, zu gehorchen und kein Aufhebens von seiner Person zu machen. So ist es auch mit der Vorsehung; nur ist zwischen ihr und der weltlichen Polizei der unendliche Unterschied, daß die Vorsehung als die erbarmende Liebe solch einen Menschen aus Liebe verwendet, ihn rettet und erzieht, während er alle seine Klugheit braucht, und daß auch diese hierbei geheiligt und geweiht wird. Als der Erziehung selbst bedürftig weiß ein solcher Mensch sich zu dem unbedingtesten Gehorsam verpflichtet. Ganz gewiß kann Gott von jedem Menschen unbedingt alles fordern, und verlangen, daß er sich unbedingt in alles finde; ebenso gewiß aber kann das Bewußtsein früherer Verirrungen die Hurtigkeit und Willigkeit in dieser Hinsicht bedeutend fördern." ... Das Spionieren ist nun einmal Kierkegaards Lust; also muß ihn die Vorsehung zum Spion erzogen haben und als solchen verwenden wollen. Also muß der allmächtige, allwissende, allweise Gott sich der erbärmlichen Kunstgriffe bedienen, deren sich eine schlechte Polizei bedient. Nur muß sich dieser Gott, weil er auch die Liebe ist, dieser erbärmlichen Kunstgriffe aus Liebe bedienen / wenigstens aus Liebe zu dem Spion, den sie aus Liebe dadurch zum allerunbedingtesten Gehorsam zwingt, daß sie ihn Verbrechen begehen läßt, durch die sie ihn ganz in der Hand hat. Von einem Privatmann würde doch auch Kierkegaard ein solches Verhalten lieblos und gemein finden; vor der Polizei hat er einen solchen bornierten Respekt, daß er es von ihr richtig findet; und seine unendliche Ehrfurcht vor Gott wahrt er dadurch, daß er Gott diese gemeine Liebloſigkeit aus Liebe begehen läßt. Zwar hätte Gott so was gar nicht nötig; aber damit Kierkegaard das Spionieren, das seine Lust ist, auch als seinen Beruf betreiben kann, muß er es für Gott wenigstens opportun finden, zu solchen Mitteln zu greifen. Anders könnte Gott Kierkegaards unbedingten Gehorsam (zu dem er sich verpflichtet glaubt, wenn er überhaupt an Gott glaubt) nicht zum unbedingtesten Gehorsam steigern. Unbedingt, unbedingter, am unbedingtesten / ad modum: tot, töter, maustot: warum soll der große Dialektiker nicht auch so steigern, wenn er es braucht, um eine fixe Idee, wenn sie doch ins Wackeln kommen will, sich zu fixieren?

Daß jemand seine Deutung der Wege Gottes gotteslästerlich finden könnte, daran scheint Kierkegaard gar nicht zu denken. Dagegen läßt er sich gegen seine von ihm jetzt offen dargelegte schriftstellerische Praxis moralische Einwendungen machen, mit denen er sehr leicht fertig wird, weil er sie sehr leicht nimmt. Wenn er gleichsam ein Spion sei, läßt er sich sagen, so sei ja seine ganze schriftstellerische Tätigkeit eine Art misanthropischer Verräterei, ein Verbrechen gegen die menschliche Existenz. Darauf erwidert er: „Allerdings, es ist ein Verbrechen; das nämlich, daß ich Gott *christlich* geliebt habe. Ich habe nie auch nur den kleinsten Bruchteil der mir vergönnten Kraft darauf verwendet, dem Ausdruck zu geben (das wäre dann vielleicht Liebe zu den Menschen gewesen), daß die Welt gut sei, das Wahre liebe, das Gute wolle; daß Wahrheit sei, was die Zeit fordere, der Zeitgeist das Wahre sei oder gar Gott, und daher die sittliche Aufgabe darin bestehe, seine Zeit zu befriedigen. Im Gegenteil, ich wollte ausdrücken, daß die Welt wo nicht schlecht, doch mittelmäßig ist; daß die Forderung der Zeit stets Eitelkeit und Torheit ist; daß die Wahrheit in den Augen der Welt eine lächerliche Übertreibung oder eine Unnot ist, die nur einem Sonderling einfallen kann; daß das Gute leiden muß." Darauf erwidere ich ihm: „Lieber Kierkegaard, bleiben wir bei der Sache. Es handelt sich jetzt nicht darum, ob die Welt und Zeit gut oder schlecht sei, sondern um das: daß du uns andre ausspionieren zu sollen glaubst. Du nimmst also an, daß wir ausspioniert werden müssen, weil wir etwas zu verstecken haben und verstecken wollen. Das beleidigt mich; und es würde dich gewiß auch beleidigen, wenn du merktest, daß ich dich ausspionieren wolle. Also sage mir, bitte: hat dir Gott wirklich den Auftrag gegeben, mich durch Mißtrauen zu beleidigen? Oder nein; ich frage dich gar nicht darnach; denn ich glaube dir doch nie, daß Gott, der die Liebe ist, dir als meinem Bruder den Auftrag gegeben habe, mich als deinen Bruder dadurch zu beleidigen, daß du mich ausspionierest." Und bei diesem Ultimatum bleibe ich, Kierkegaard mag weiter sagen was er will. Mit einer andern moralischen Einwendung wird er ebenso leicht und ebenso schlecht fertig. Er schreibt: „Ob es einen so hohen Grad von Religiosität gibt, daß meine ganze ästhetische Schriftstellerei von ihr aus als eine Schuld betrachtet werden muß, die

zu bereuen ist, nicht als eine notwendige Ausleerung, als heiliger Betrug, das weiß ich nicht; ich selbst habe die Sache nie so verstanden, und es wird kaum jemand auf diesen Gedanken verfallen sein, ehe ich ihn selbst hier aussprach. Da aber bei mir alles Reflexion ist, ist mir natürlich auch dieser Gedanke nicht entgangen. Ich kann ihn mir als Einwendung eines Menschen denken, der von der Pflicht, die Wahrheit zu sagen, eine skrupulöse und kleinliche Vorstellung hat, die konsequenterweise dazu nötigte, aus Furcht vor der Möglichkeit einer unwahren Aussage ganz zu verstummen, und, mit absoluter Konsequenz durchgeführt, auch das Schweigen unmöglich machte, da auch dieses unwahr sein kann ... Allein solche Ängstlichkeit bis zum Wahnwitz hat keinen Anspruch, ein höherer Grad von Religiosität zu sein. Die teleologische Suspension bei der Mitteilung der Wahrheit (daß man vorläufig etwas verschweigt, damit das Wahre nur um so wahrer werde) ist geradezu Pflicht gegen die Wahrheit und in die Verantwortung eingeschlossen, die ein Mensch für die ihm vergönnte Reflexion vor Gott ablegen muß." Da spricht Kierkegaard allgemeine Gedanken aus, die sich unter verständigen Menschen von selbst verstehen (nur daß das Wahre nicht wahrer werden kann), verteidigt damit an seiner Schriftstellerexistenz, was einer Verteidigung nicht bedarf / und was daran einer Verteidigung bedürfte, aber damit nicht verteidigt werden kann, das übergeht er. Was wohl Climacus zu diesem Vorgehen sagen würde? Daß man einem Menschen die Wahrheit, deren er bedarf, nicht mitteilt, indem man sie ihm mir nichts dir nichts an den Kopf wirft, versteht sich von selbst. Daß Kierkegaard pseudonyme Schriften schrieb (also Personen *erdichtete*, die er *ihre* Meinung sagen ließ), war kein Betrug und bedarf also insofern keiner Rechtfertigung. Einer solchen bedürfte nur etwa das, welche Personen er für sich zu dichten und dem Publikum vorzuführen beliebte. Ein Betrug aber war, daß er als *wirkliche* Persönlichkeit, die er war, den Tagedieb und Lebemann spielte, der er nicht war; daß er also gewisse (übrigens harmlose) Dinge *nur* tat, um einen falschen Schein zu erregen. Das bedarf der Rechtfertigung; und gerade das rechtfertigt er nicht. Eine Pflicht gegen die Wahrheit kann ein solcher Betrug schon deshalb nicht sein, weil er aus dem Mißtrauen gegen die Wahrheit entspringt, sie könne sich dem Menschen

nicht selbst, ohne künstliche Nachhilfe, zur Überzeugung bringen. In die Verantwortung für die Verwendung der ihm vergönnten Reflexion sollte Kierkegaard doch auch das einschließen, ob er durch seine Klugheit nicht den Kredit der Wahrheit untergrabe. Aber daran denkt er nicht. Er hat die Wahrheit, die er selbst entdeckt hatte (oder wieder entdeckt hatte), selbst noch nicht verstanden: daß es vom Übel ist, selbst klug sein, selbst arrangieren zu wollen.

2

„Aber was hast du hier nun gemacht?" läßt Kierkegaard in einem Epilog sich fragen; „siehst du denn nicht, daß du durch die Aufklärung, die du nun gibst, in den Augen der Welt verloren hast?" Darauf antwortet er: „Ja gewiß, das sehe ich sehr gut; ich verliere dadurch das, was zu besitzen, christlich verstanden, ein Schaden ist: alles für die Weltlichkeit Interessante." Denn nun höre er ja auf, der zweideutige, rätselhafte Schriftsteller zu sein, von dem man nicht wissen könne, ob er das Evangelium des Genusses oder den Ernst des Sittlichen verkündige; ob er das Christentum angreife oder verteidige. Es ist bezeichnend, daß Kierkegaard selbst sagen zu sollen glaubt, daß er das wisse; und noch bedeutsamer ist, daß er sich täuscht. Er verzichtet durch diese Schrift durchaus nicht auf alles für die Weltlichkeit Interessante, macht sich dadurch im Gegenteil auch der Weltlichkeit erst recht interessant. Er sei von frühester Jugend an schwermütig gewesen, habe zu seinem schwermütigen Vater ein offenbar höchst eigentümliches Verhältnis gehabt, sei durch ein geheimnisvolles Faktum zugleich zum Dichter geworden und religiös erweckt worden, habe den leichtsinnigen Menschen nur gespielt, aber auch für seinen Angriff auf den Korsaren ein zweites Motiv gehabt: wie ungeheuer interessant! Und welch interessante Fragen ergeben sich aus dieser direkten Mitteilung! War das alles wirklich so? Oder will er das, seinen Betrug fortsetzend, jetzt dem Publikum nur weismachen? Oder ist das nur ein Wahnsystem, in das dieser Mensch von offenbar zweifelhaftem Geisteszustand sich eingesponnen hat? Ist nicht seine ganze Schriftstellerei und was er jetzt darüber sagt die interessanteste Illustration für das so interessante Verhältnis von Genie und Wahnsinn? ... Nein, für die auf das Inter-

essante eingestellte Welt wird Kierkegaard durch diese seine direkte Mitteilung erst recht interessant; und so wird die Welt auch nicht etwa (wie er als möglich anzunehmen scheint) rasend darüber werden, daß ein Mensch sich erdreistet hat, so hinterlistig mit ihr umzugehen: sie wird in seiner eingestandenen Hinterlist und in dem Eingeständnis seiner Hinterlist nur ein interessantes psychologisches Problem sehen.

. Was tut nun aber eigentlich Kierkegaard in dieser Schrift? Er gibt den Gesichtspunkt an, von dem aus er seine schriftstellerische Wirksamkeit aufgefaßt haben will; und er sagt dem Leser dann auch sofort, was ihn seine Schriftstellerei in ihrer Totalität lehren soll: sie soll ihm nämlich die Sinnestäuschung der Christenheit offenbar machen und ihm das Auge öffnen für das, Christ zu werden. Das will er durch diese Schrift tun, und tut er also auch. Aber damit gesteht er eo ipso ein, daß er selbst nicht glaubt, durch seine Schriftstellerei selbst dem Leser die Sinnestäuschung der Christenheit offenbar gemacht zu haben und das Auge für das, Christ zu werden, geöffnet zu haben. Oder will er dem Leser nur sagen, daß er ihm das, was er ihm gezeigt habe, auch habe zeigen wollen? Daß er es richtig angegriffen habe, ihm das zu zeigen? Will er damit etwa gar das in seiner Schriftstellerei rechtfertigen, was gerade bei christlichen Lesern Anstoß erregen konnte? erregt hatte? In der Tat tut er das, obwohl er es ablehnt, daß er das tun wolle. Er verteidigt sich und rühmt sich, ob er das will oder nicht will. Den Schein, daß er sich verteidigen und rühmen wolle, konnte er nur dadurch vermeiden, daß er garnicht von sich redete und es dem geehrten Publikum überließ, über ihn zu denken was es wolle.

Kierkegaard tut aber in dieser Schrift noch etwas mehr, an was er schwerlich denkt: er erklärt seine schriftstellerische Wirksamkeit nicht bloß, sondern ergänzt sie auch, indem er die Sinnestäuschung der Christenheit an sich selbst illustriert.

Erstens nämlich verrät sich mannigfach, daß er diese Sinnestäuschung selbst noch nicht völlig durchschaut / doch wohl, weil er selbst noch darin befangen ist. Kierkegaard sieht, daß das Leben der meisten Christen nicht „christlich" ist, d. h. dem christlichen Glauben nicht entspricht. Darin sieht er einerseits Mangel an Charakter, andrerseits Ungehorsam gegen Gott. Sein Urteil wäre richtig, wenn diese unchristlichen Christen

den christlichen Glauben hätten, nach dem sie als Christen leben sollten. Ihr Leben zeigt aber vielmehr, daß sie diesen Glauben nicht haben: sonst würden sie nicht bloß ihrem Glauben entsprechend leben (ihr Leben ihrem Glauben anpassen), sondern aus ihrem Glauben heraus leben (so daß sie gar nicht daran zu denken brauchten, ihr Leben ihrem Glauben anzupassen). Das Leben aber einem Glauben anzupassen, den man nicht hat: das ist nicht bloß viel, sondern zu viel verlangt. Denn das kann, wenn es notwendig wäre, niemand. Im kritischen Fall lebt kein Mensch nach einem Glauben, den er nicht hat, sondern automatisch aus dem Glauben, den er hat; daher erkennt man aus dem Verhalten im kritischen Fall, welchen Glauben ein Mensch hat. Der Fehler der unchristlichen Christen liegt also nicht sowohl in der Dissonanz zwischen Glauben und Leben, sondern in dem Mangel an Glauben. Ihre „Sinnestäuschung" liegt nicht sowohl darin, daß sie ohne christlich zu leben Christen zu sein glauben, sondern darin, daß sie den christlichen Glauben zu haben glauben ohne christlich zu glauben. Und durch diesen viel tieferen, also schlimmeren Fehler wird ihr unchristliches Leben entschuldigt. Kierkegaard aber entrüstet sich über das unchristliche Leben gewisser Christen, weil er ihnen das christliche Glauben zugesteht. Oder, vielleicht darf man auch sagen: er läßt es ihnen gelten, daß sie den christlichen Glauben, den sie zu „haben" glauben, glauben, damit er ihnen aus ihrem unchristlichen Leben einen Vorwurf machen kann. Er durchschaut auch nicht, daß zu glauben glauben nicht Glaube ist; und daß auch glauben wollen nicht glauben ist. Würde er diese Sinnestäuschung durchschauen, so würde er die Unchristlichkeit gewisser Christen nicht empörend, verächtlich und lächerlich finden, sondern zum Bemitleiden: sie gehen ja dadurch (wie er meint) der ewigen Seligkeit verlustig. Oder: er würde sie nur bemitleidenswert finden, aber durchaus nicht lächerlich (zu lachen ist da gar nichts), und auch nicht empörend (sie könnten ja, wie sie sind, gar nicht glauben, auch wenn sie glauben wollten).

Kierkegaard ist sich aber auch über seine eigene Christlichkeit durchaus nicht klar. So kann er ja sagen, daß er nie die Ehrerbietung vor dem Christentum aufgegeben habe / auch zu den Zeiten nicht, da er das Christentum unmenschlich grausam gefunden habe. Ich meine: damit

daß er das Christentum unmenschlich grausam fand, hatte er die Ehrerbietung vor dem Christentum aufgegeben. Ferner aber ist Christentum nicht, daß man Ehrerbietung vor dem Christentum hat; Christentum ist, daß man christlich glaubt, also doch wohl von Gott sich unbedingt geliebt glaubt. Wer aber an die Liebe Gottes glaubt, findet Gott doch nicht grausam; und wenn Kierkegaard das Christentum für unmenschlich grausam hielt, hielt er Gott für unmenschlich grausam. Sodann ist Christentum auch nach Kierkegaards Meinung die aus dem Glauben an die unbedingte Liebe Gottes entspringende unbedingte Liebe zu den Menschen. Nun ist es für den liebenden Menschen nicht sowohl (wie Kierkegaard anerkennt) „ethische" Pflicht, sondern dringendes Bedürfnis, mit dem, den er liebt, in ein offenes Verhältnis zu kommen; und das ist also doch wohl auch ein christliches Bedürfnis. Kierkegaard aber hatte dieses Bedürfnis früher nicht, trotz seiner Ehrerbietung für das Christentum, glaubte sich vielmehr berechtigt, seinen Nächsten zu betrügen, konnte sogar den Triumph genießen, daß ihm dieser Betrug gelinge, litt also nicht darunter, daß ihm ein offenes Verhältnis zu den Menschen (wie ihm scheint) unmöglich war; und wenn er sich jetzt entschließt, offen zu reden, tut er es sichtlich nicht aus dem Bedürfnis der Liebe, in ein offenes Verhältnis zu dem Nächsten zu kommen, sondern aus anderen Gründen. Und jetzt bekennt er sich des Verbrechens schuldig, daß er Gott „christlich" geliebt habe; ob er sich aber nicht des Verbrechens schuldig mache, daß er die Menschen nicht christlich, weil überhaupt nicht liebe: das macht ihm offenbar keine ernsthafte Sorge ... Ihm liegt (das sei ihm zugegeben) die Sache des Christentums am Herzen; und die Sache des Christentums (das würde er zugeben) ist doch wohl das Heil der Menschen. Kierkegaard aber vertritt die Sache des Christentums nicht in der Weise, daß man durchfühlte, er denke dabei an das Heil der Menschen. Die Sache des Christentums ist ihm vielmehr die Ehre des Christentums: daß es in seiner wahren Gestalt dargestellt und dadurch Angriffen entzogen werde, die allerdings die bestehende Christenheit, nicht aber das wahre Christentum treffen. Dieser Dienst könnte dem Christentum doch auch von einem heidnischen Advokaten geleistet werden, ist also keine christliche Aufgabe; christlich ist es dagegen doch wohl, daß man dem

Nächsten in unbedingter Liebe zu seinem unbedingten Heil verhelfen will; und wer das tut (und nur wer das tut) liebt auch Gott christlich. Kierkegaard findet doch seinen (auch nach seiner Meinung) ganz überflüssigen Eifer für die Ehre des Christentums (also Christi; also Gottes) christlich / in einer bei ihm wirklich schwer zu begreifenden Sinnestäuschung.

Endlich: Kierkegaard übersieht, daß der Glaube, in und aus dem er lebt, nicht spezifisch christlich ist. Das ist der Glaube an eine Vorsehung, die ihn für eine gewisse Arbeit bestimmt, ausgerüstet und erzogen habe / für eine Arbeit, in der auch er einen befriedigenden, beseligenden Sinn seines Lebens finden werde. Diesen Glauben hatte vor Jesus schon Sokrates; er ist also ebensogut sokratisch wie christlich (oder, da Sokrates vor Christus lebte, sollte er eher nach Sokrates benannt werden), ist aber weder sokratisch noch christlich, sondern allgemein menschlich, da nicht einzusehen ist, warum die Vorsehung (also Gott) nicht jedem Menschen eine gewisse Arbeit bestimmt habe und nicht jedem Menschen seine Bestimmung zu Bewußtsein bringen könne. „Sokratisch" oder „christlich" könnte nur etwa die Art sein, wie ein Mensch sich seine Bestimmung deutet. Übrigens ist der wichtigste eigene Gedanke, den Kierkegaard sich über seine Bestimmung macht, weder sokratisch, noch christlich: der Gedanke nämlich, daß er von Gott durch die „Verbrechen", deren er in seiner Jugend sich schuldig machte, für eine gewisse, anstrengende und gefährliche Arbeit gepreßt worden sei. Insbesondere wäre es weder von Gott väterlich, so sein Kind zum unbedingten Gehorsam zu zwingen, noch wäre es von dem Menschen kindlich, Gott im Bewußtsein seiner Verschuldung sich unbedingt zu Diensten zu stellen. Wäre der Vater des wiedergefundenen verlorenen Sohnes darüber wohl erfreut gewesen, daß er in dessen unbedingter Dienstwilligkeit die Absicht hätte bemerken müssen, seine Verbrechen gewissermaßen wieder gutzumachen? daß er in dieser Absicht des Sohnes sogar das Motiv seiner unbedingten Dienstwilligkeit hätte vermuten müssen? Wie Kierkegaard sich sein Verhältnis zu Gott denkt, ist nicht im Sinne Jesu, ist also nicht christlich (wenn anders christlich ist, was im Sinne Jesu ist); und Kierkegaard will die Sache des Christentums vertreten, ehe er das Christentum verstanden hat: was sich dann auch in der Art verrät, wie er sie vertritt. Er ist eben selbst noch in einer Sinnes-

täuschung der Christenheit befangen, die er natürlich für keine Sinnestäuschung hält: daß man an einen Vater im Himmel glaube, auch wenn man ihm eine ganz unväterliche und gar nicht himmlische Gesinnung zutraue / falls man ihn nur fleißig als den Vater im Himmel anrufe...

Wie unklar Kierkegaard sich noch über sich selbst war (er ist jetzt, um daran zu erinnern, erst 35 Jahre alt), verrät er endlich in einem Schlußwort zu seinem Epilog. Da läßt er „seinen Dichter" reden. Wenn der komme, werde er ihm einen Platz unter denen anweisen, die für eine Idee gelitten haben, und sagen: „Das Martyrium, das dieser Schriftsteller litt, läßt sich ganz kurz so beschreiben: er war Genie in einer Kleinstadt." Also wäre ihm sein Martyrium erspart geblieben, wenn er statt in der Kleinstadt Kopenhagen in der Großstadt Paris oder London gelebt hätte? Vielleicht; weil er da vielleicht gar nicht bemerkt worden wäre / was für den doch auch ein Martyrium wäre, der nach seiner Meinung bemerkt werden *sollte*. Oder besteht das Martyrium des Genies in der Kleinstadt darin, daß es in der Kleinstadt selbst zum Kleinstädter wird? In der Tat läßt dieser Dichter Kierkegaards, den er sich dichtet, ihn dem Spott der Kleinstädter kaum eine geringere Bedeutung beimessen als die spottenden Kleinstädter. Er läßt Kierkegaard sich sogar in die Ewigkeit flüchten, um dem Spott über seine dünnen Beine zu entgehen. Und darüber vergißt dieser Dichter Kierkegaards dessen wahres Martyrium ganz und gar: daß er nämlich in einem angeblichen Christentum unsinnig erzogen wurde, und das so gründlich, daß er seine von ihm als unsinnig erkannte Erziehung im Christentum jetzt noch für eine Erziehung im Christentum hält. Das ist ein Martyrium, neben dem die Verkennung und auch Verhöhnung durch den Pöbel von Kopenhagen, durch Goldschmidt & Co., sogar durch Heiberg und Mynster eine wirklich lächerliche Bagatelle ist. Aber dieses Verständnis für sein Martyrium kann Kierkegaard seinem Dichter, den er sich dichtet, freilich nicht leihen.

3

Während Kierkegaard für eine direkte Mitteilung an die Zeitgenossen sich selbst Rechenschaft ablegte über den Sinn seiner schriftstellerischen Wirksamkeit, arbeitete er mit unvermindertem Eifer an deren Fortsetzung.

Schon im Februar 1848 war ihm die Idee zu einem neuen Buch gekommen: „Gedanken, die gründlich heilen; christliche Arznei." Darin sollte die Lehre von der Versöhnung behandelt werden, zuerst aber aufgewiesen werden, wo die Krankheit stecke: in der Sünde. Also sollte in einem ersten Teil in „christlichen Reden" unter dem Titel „Die Krankheit zum Tode" das Bewußtsein der Sünde besprochen werden, in einem zweiten Teil unter dem Titel „Die gründliche Heilung" die Versöhnung als die christliche Arznei. Und im April 1848, ebenfalls noch vor dem Gedanken an eine direkte Mitteilung, meinte er, er könnte sieben Reden schreiben über die Worte: „Kommet her, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch Ruhe geben." In den kritischen Ostertagen aber faßt er noch den Plan, in einer Rede über die Lilie und den Vogel den Konflikt zwischen Poesie und Christentum zu entwickeln. Über der Ausarbeitung dieser Projekte kommt ihm den 20. Februar der Gedanke, daß er der Schrift „Gründliche Heilung" ein kleineres Buch voranschicken sollte: „Selig, wer sich nicht an mir ärgert." Das sollte ein Pendant zu „Kommet her" werden und an der Hand aller Äußerungen Jesu über das „Ärgernis" diesen Begriff genau bestimmen. Im Oktober schreibt er ein Vor- und Nachwort zu einem Zyklus ethisch-religiöser Abhandlungen, in denen er das große Buch über Adler ausmünzen will. Unterdessen ist ihm auch die Idee zu einer Schrift gekommen: „Die bewaffnete Neutralität". Denn im November oder Dezember schreibt er in sein Tagebuch: „Vielleicht wäre es am richtigsten, alle die vier letzten Bücher (Die Krankheit zum Tode; Kommet her; Selig wer sich nicht an mir ärgert; Die bewaffnete Neutralität) unter dem Titel ‚Sämtliche Werke der Vollendung' in einem Band herauszugeben. Und zwar so, daß die Krankheit zum Tode den ersten Teil bildete. Der zweite Teil müßte heißen: ‚Versuch, das Christentum in der Christenheit einzuführen'; mit dem Vermerk: ‚dichterisch / ohne Autorität.' Dessen zwei Abteilungen würden ‚Kommet her' und ‚Selig wer sich nicht ärgert'. Vielleicht wäre hier auch noch ein Drittes aufzunehmen, woran ich jetzt schreibe; in dem Falle müßte aber die Rede Nr. 1 eine Art Eingang werden, der nicht mitgezählt würde. Und dann sollte abgeschlossen werden." Die Rede Nr. 1 ist eine Predigt, die Kierkegaard am 1. Sep-

tember 1848 über die Worte Jesu gehalten hatte: „Und ich, wenn ich von der Erde erhöht sein werde, so will ich sie alle zu mir ziehen." Das dritte aber, woran er schreibt, sind weitere christliche Entwicklungen im Anschluß an diese Worte. Endlich fertigt Kierkegaard um Weihnachten die Reinschrift eines Aufsatzes: „Herr Phister als Kapitän Scipio [in dem Singspiel ‚Ludovik']; eine Erinnerung und für die Erinnerung."

Kierkegaard will jetzt also dazu fortschreiten, daß er das Christentum als die gründliche Heilung zur Geltung bringe; und zu diesem Zwecke will er auch die tötliche Krankheit, von der das Christentum heile, genau bestimmen. Doch führt er nur diesen letzteren Teil seines Planes aus; und ohne die gründliche Heilung durch das Christentum nachgewiesen zu haben, geht er über zu einem Versuch, das Christentum in der Christenheit einzuführen / oder (da er nur dichterisch, ohne Autorität reden will) zu der Erdichtung eines solchen Versuchs. Unterdessen beschäftigt ihn auch der Konflikt zwischen Poesie und Christentum. Warum schreibt er aber nur „Die Krankheit zum Tode", nicht auch „Die gründliche Heilung"? Und wie kann er die Einführung des Christentums in der Christenheit dichterisch, also in bewußtem Konflikt mit dem Christentum, projektieren wollen? Diese Fragen in mente lese ich, was Kierkegaard schreibt; doch nur mit der Absicht, daß ich mir (wo möglich!) zueigne, was er mir sagt. So hoffe ich am ehesten über sein eigentümliches Verhältnis zu Christentum und Christenheit ins klare zu kommen.

4

Den drei „frommen" Reden „Die Lilie auf dem Feld und der Vogel unter dem Himmel" legt er das Evangelium auf den 15. Sonntag nach Trinitatis zugrunde: Matth. 6, 24—34. Behufs Zueignung dieser Rede Jesu fordert er seine Hörer auf: „Laßt uns nach Anweisung des Evangeliums im Ernst Lilie und Vogel als Lehrmeister betrachten." Ich stutze sofort. Da redet doch nicht „das Evangelium" zu mir, sondern Jesus! Und Jesus gibt mir doch nicht die Anweisung, Lilie und Vogel als Lehrmeister zu betrachten! Nein, er als Lehrmeister belehrt mich zuerst, daß ich nicht zugleich Gott dienen könne und dem Mammon, und rät mir dann, da der Vater im Himmel wisse was ich

bedürfe, nicht um Nahrung und Kleidung zu sorgen, sondern zuerst und (da ich mich ja jeder andern Sorge entledigen dürfe und solle) überhaupt nach Gottes Reich und Gerechtigkeit zu trachten. Nur um mir das zu illustrieren, daß ich mich auf Gottes Fürsorge für mich verlassen könne, verweist er mich auf die Fürsorge Gottes für die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel. Dient das nun dem Ernst, daß Kierkegaard mich Lilie und Vogel als meine Lehrmeister betrachten heißt und dadurch in die Gefahr bringt, das zu vergessen, daß Jesus zu mir redet? Daß er mich von einem wirklichen Lehrmeister (nach seiner Meinung: von Gott, der mein Lehrer werden will) weglockt zu erdichteten Lehrmeistern? die ich nur als Lehrmeister (was sie offenbar nicht sind) „betrachten" kann! Indem Kierkegaard das tut, kommt er als Dichter in Konflikt / nicht mit dem Christentum, sondern mit Jesus, der sich doch wohl verbitten kann (und wohl auch verbeten hätte), daß jemand sich so zwischen ihn und seinen Zuhörer eindrängt. Daran aber denkt Kierkegaard offenbar nicht.

Denn er läßt vielmehr seinen Hörer auf Jesu Aufforderung hin, daß man die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde ansehe, mit „dem Dichter" in den sehnsüchtigen Ausruf ausbrechen: „O wäre ich doch ein Vogel, oder wäre ich doch wie ein Vogel" usf. usf.; und er weist dann seinem Hörer nach, daß er damit das Evangelium mißverstehe, nach dessen Meinung er das, was er so sehnsüchtig zu sein wünsche, vielmehr sein solle; und um dem Nachdruck zu geben, gibt er durch seine eigene Rede kund, daß er auch Dichter ist. Ich meine, diesem dichterisch veranlagten und gestimmten Hörer wäre eher zu bedeuten, daß er Jesus nicht ins Wort fallen soll, also den Drang, seine Gefühle dichterisch zu expektorieren, unterdrücken soll, bis Jesus ausgeredet hat. Ob er dann, wenn Jesus nüchtern geschlossen hat: „es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe" / ob er dann noch verzückt ausrufen wird: „o wäre ich doch ein Vogel"? Schwerlich. Dann hat aber auch Kierkegaard keine Veranlassung, ihn über „Wünschen" und „Sollen" zu belehren. Ja nicht einmal eine Möglichkeit: denn der Hörer, der auf Jesus gehört hat, wird im Geiste bei dem verweilen, was Jesus gesagt hat; und Jesus spricht nicht von Wünschen und Sollen, sondern von Sorgen und Nicht-sorgen.

Da ich nicht Dichter genug bin, um die Lilie und den Vogel als meine Lehrmeister zu betrachten, nehme ich an, was sie mich nach Kierkegaards Reden lehren sollen, wolle er mich lehren; und da er an Worte Jesu anknüpft, nehme ich ferner an, er wolle mir erschließen, was Jesus mich lehren wolle. Ob das auch nicht gerade nach seinem Sinne ist, glaube ich damit doch seine Rede, also ihn, ernst zu nehmen. Ich soll aber lernen, sagt er: Schweigen, Gehorsam und Freude.

Schweigen / denn Jesus sagt: „Trachtet am ersten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit." Diese Mahnung findet Kierkegaard nämlich (wie auch ich) nicht deutlich genug. So läßt er einen, der sie hört, fragen: „was habe ich denn nun zu tun?" / und läßt ihn sonderbarerweise weiter fragen: „was für ein Streben ist denn das, von dem gesagt werden kann, daß es nach Gottes Reich trachte?" Diese zweite Form würde ich der ersten Frage, die auch mir auf der Zunge liegt, lieber nicht geben. Denn ich meine, daß nicht ein Streben, sondern ein Mensch nach Gottes Reich und Gerechtigkeit trachten soll, also ich; und ich möchte auch nicht wissen, wann von irgend jemand gesagt werden kann, daß er das tue, möchte nicht einmal wissen, wann Kierkegaard von mir das sagen würde, möchte nur wissen, was Jesus damit meint, daß ich nach Gottes Reich und Gerechtigkeit trachten soll. Um mir die Frage, was ich nun zu tun habe, beantworten zu können, läßt Kierkegaard mich Vorschläge machen: „soll ich mich um ein Amt bewerben, das meinen Gaben und Kräften entspricht, um darin zu weilen?" „soll ich alle meine Habe den Armen geben?" „soll ich in die Welt hinausgehen, um diese Lehre zu verteidigen?" Darauf antwortet er mir stereotyp: „Nein, du sollst zuerst nach Gottes Reich trachten." Und das soll mich zu fragen reizen: „Aber dann ist es ja in gewissem Sinne nichts, was ich tun soll?" So würde ich nun freilich nicht fragen; ich würde ihn vielmehr bitten: „Aber so sage du mir, was ich nach Jesu Meinung tun soll!" Kierkegaard aber antwortet mir auf die Frage, die er mir in den Mund legt: „Ja gewiß, es ist in gewissem Sinne nichts; du sollst dich nämlich in tiefstem Sinn selbst zu Nichts machen, sollst vor Gott Nichts werden, sollst schweigen lernen; in diesem Schweigen ist der Beginn, der [eben das] ist, zuerst nach Gottes Reich zu trachten." Darauf möchte ich ihm erwidern (was er mich nicht erwidern läßt):

„Aber wenn Jesus das meint, so soll er das doch sagen! Meinst du etwa, wenn er mir das hätte sagen wollen, er hätte es eben nicht sagen können? er hätte für das, was er sagen wollte, den klaren Ausdruck nicht gefunden?" Und weil mir Kierkegaard darauf die Antwort schuldig bleibt, nehme ich, was er aus Jesu Wort heraus- oder in Jesu Wort hineindeutet, eben als seine Meinung... Nach Kierkegaards Meinung soll ich also mich selbst im tiefsten Sinne zu Nichts machen, vor Gott zu Nichts werden, schweigen lernen. Das sind drei Ratschläge, von denen, wie es scheint, der folgende immer den vorausgehenden erklären soll. Ich soll mich also im tiefsten Sinne zu nichts machen. „Im tiefsten Sinne": „zu nichts machen" kann keinen mehr oder weniger tiefen Sinn haben; denn Nichts ist nicht mehr oder weniger nichts, sondern eben nichts. Aber wie soll ich das tun, daß ich mich zu Nichts mache? So wenig ich aus Nichts Etwas machen kann, so wenig kann ich aus Etwas Nichts machen. So wenig ich mich schaffen konnte, kann ich mich vernichten. Deshalb wohl soll ich vor Gott zu Nichts „werden". Aber wir sind ja an dem, was ich tun soll. Was soll ich also dazu tun, daß ich vor Gott (also überhaupt) zu Nichts werde? Wie ich dadurch vor Gott zu Nichts werde, daß ich schweigen lerne, verstehe ich zwar nicht; aber nun wird mir endlich etwas geraten, was ich tun kann. Ich soll schweigen lernen: also schweige ich. Denn Schweigen lernt man doch wohl nur dadurch, daß man eben schweigt. Aber das ist doch wieder nicht Kierkegaards Meinung. Denn etwas später sagt er mir: „Trachtet zuerst nach Gottes Reich, das heißt: betet." Und das erklärt er mir so: „Du sollst damit beginnen zu beten; nicht als ob das Gebet immer mit Schweigen begänne, aber weil das Gebet, wenn es recht Gebet geworden ist, Schweigen geworden ist." Je innerlicher nämlich der Betende im Gebet werde, desto weniger habe er zu sagen, und zuletzt werde er ganz stille. Aber warum soll man erst damit beginnen, nicht recht zu beten, um zum rechten Gebet gelangt zu schweigen? Mit welchem Recht läßt Kierkegaard das Nicht-recht-beten für Beten gelten? Welchen Sinn soll das haben, daß ich zu dem allwissenden Gott erst rede, um endlich meinem richtigen Verhältnis zu ihm dadurch Ausdruck zu geben, daß ich schweige? Wäre es nicht besser, daß ich sofort damit begänne?... Und daß nun Jesus, wenn er sagen

wollte: „betet", gesagt habe: „Trachtet am ersten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit" / das verstehe, wer kann ... Da ich nicht im allgemeinen trachten kann, sondern nur nach etwas Bestimmtem, und nach dem nur so, daß ich etwas Bestimmtes tue, um dazu zu gelangen; und da ich tatsächlich nicht verstehe, was ich nach Jesu Meinung im Trachten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit Bestimmtes tun soll: so bleibe ich an der Frage hängen: „was habe ich nun zu tun?" — und kann daher gar nicht recht auf das hören, was Kierkegaard des weiteren über das Schweigen sagt, so fein und gut ich vieles darin finde. Climacus würde mir daraus einen Vorwurf nicht machen; wenigstens der Climacus nicht, der sich selbst versteht ...

Ferner soll ich Gehorsam lernen. Denn Jesus sagt: „Niemand kann zwei Herren dienen; ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon." Aber will Jesus seinen Hörer dadurch belehren, daß er Gott gehorchen müsse? Durchaus nicht; er belehrt ihn bloß, daß er nicht Gott und dem Mammon dienen könne. Damit glaubt er ihm genug gesagt zu haben, weil er als selbstverständlich voraussetzt, daß sein Hörer Gott dienen wolle, und dem Hörer nur den Irrtum zutraut, daß er neben Gott auch dem Mammon dienen könne. Der jüdische, vielleicht pharisäische Hörer wurde durch Jesu Wort gewiß auch nicht zu der Frage veranlaßt: „Soll ich nun Gott dienen oder dem Mammon?" Was ihm fraglich sein konnte, war nur dies: worin Jesus den Mammonsdienst sehe, der mit dem Gottesdienst unverträglich sei. (So fragte der jüdische, der pharisäische Hörer Jesu gewiß auch nicht, ob er wirklich zuerst nach Gottes Reich und Gerechtigkeit trachten solle; er fragte nur etwa: kann ich mit meiner Gerechtigkeit, deren ich mich schon befleißige, nicht ins Reich Gottes kommen? ist das, was dieser Jesus verlangt, wirklich die für das Reich Gottes erforderliche Gerechtigkeit? was ist überhaupt dazu nötig, ins Reich Gottes zu kommen?) Auch der christliche Leser Kierkegaards fragt gewiß nicht, ob er Gott dienen solle oder dem Mammon; fragt nur etwa, wie weit der erlaubte, ja pflichtmäßige Erwerb gehe, und wo also der Mammonsdienst beginne, der mit dem Dienst Gottes unverträglich sei. Bei diesem Sachverhalt macht sich Kierkegaard eine durchaus überflüssige Mühe, wenn er die Pflicht unbedingten Gehorsams gegen Gott einschärft, die keiner, der seine Reden

liest, bestreitet (wer sie bestreitet, weil er an den Gott, dem er unbedingt gehorchen soll, nicht glaubt, liest seine Reden gewiß nicht). Und er macht sich zugleich eine durchaus vergebliche Mühe, wenn er dazu auffordert, Gehorsam zu lernen. Denn Gehorsam lernt man nicht im allgemeinen, durch den Vorsatz gehorsam zu werden, sondern nur im besonderen, durch Gehorsam. Will Kierkegaard seine Leser nicht bloß zum Nachdenken über die Pflicht unbedingten Gehorsams bringen, sondern zu unbedingtem Gehorsam, so muß er ihnen eine Tat nachweisen, die Gott von ihnen unbedingt verlangt, und ihnen befehlen: „das sollt ihr tun! unbedingt!" Wenn Kierkegaard seinem Leser den Gehorsam gegen Gott nicht in dieser Weise zur Frage stellen will, so schweige er auch von der Pflicht, Gott zu gehorchen. Der ist ein schlechter Erzieher, der mit dem, den er zum Gehorchen bringen will, vorher über die Pflicht zu gehorchen spricht. Von der Pflicht des Gehorsams redet man, wenn je, nur nach der vergeblichen Aufforderung zur Tat. Und gar die Lilie und den Vogel sich selbst und andern als Vorbilder des Gehorsams auszudenken: das wird weder dem Dichter, der das tut, noch den Liebhabern der Dichtkunst, die seine Leistung bewundernd genießen, das Gehör für das Gebot schärfen, das die gehorsame Tat heischt.

Endlich soll ich von der Lilie und dem Vogel die Freude lernen: weil die Lilie heute blüht, der Vogel heute singt, unbekümmert um das Morgen. Das eben sei Freude, sich selbst in Wahrheit gegenwärtig zu sein, also in Wahrheit „heute" zu sein. Gut. Und was soll ich dann daraus lernen, daß die Lilie, die gestern aufblühend den Kopf hoch trug, ihn heute verwelkend hängen läßt? daß der Vogel, der gestern so fröhlich sang, heute in dem Netz des Vogelstellers ängstlich zappelt? Wenn der Dichter, der mich die Freude lehren will, das vergißt: ich, der ich lernen will (und nicht die Freude, sondern die Wahrheit), ich will und kann das nicht vergessen. Und wie kann ich von dem Vogel und der Lilie, die an das Morgen nicht denken können, das lernen, daß ich das Morgen, an das ich nicht bloß denken kann, sondern denken muß (nolens volens), vergesse? Und wenn ich je, sorgend, im Gehorsam gegen das Gebot, alle meine Sorge auf den Herrn zu werfen, alle meine Sorge auf den Herrn werfe (nein, werfen will:

und werfen wollen ist nicht werfen): damit, daß ich die Sorge los bin, bin ich noch nicht froh. Sorglosigkeit ist nicht als solche Freude, ist als solche nur Sorglosigkeit. Froh werde ich nicht schon dadurch, daß der Herr mir die Sorge für morgen abnimmt, sondern erst dadurch, daß er mir heute frohe Gedanken einflößt. Tut er das nicht, so hilft es mir gar nichts, daß ich mir frohe Gedanken machen will. Dadurch verhindere ich ja im Gegenteil nur, daß mir frohe Gedanken kommen. Und nur die frohen Gedanken, die mir kommen, machen mich froh, nicht die frohen Gedanken, die ich mir mache. Das sollte Kierkegaard wissen, der ja unbedingt alles kann, was er will / nur das Eine nicht: die Schwermut heben, in deren Macht er ist. Wenn er die Freude nicht lernen kann, wie mag er mir dann eine Anweisung geben wollen, die Freude zu lernen? Oder wie mag er die Lilie und den Vogel, die ihn die Freude nicht lehren können, mir als Lehrer der Freude empfehlen? Oder vielmehr: wie mag er mir Jesus als Lehrer der Freude empfehlen, der ihn die Freude nicht lehren kann? ...

In diesen Reden wollte Kierkegaard zeigen, daß das Poetische weg müsse. Das hat er erreicht. Wer sich durch diese (und überhaupt durch seine) Reden erbauen will, entdeckt bald, daß er das Dichterische darin ausmerzen muß, um zu der prosaischen Wahrheit zu gelangen, auf der man sich, als auf einem soliden Grund und Boden, allein wirklich erbauen kann.

5

Um mir über das klar zu werden, was Kierkegaard in einer „christlich-psychologischen Entwicklung zur Erbauung und Erweckung" über „die Krankheit zum Tode" sagt, frage ich zuerst, welchen Menschen er für unbedingt gesund halten würde. Das ist der Mensch, „der, indem er sich zu sich selbst verhält und er selbst sein will, [sich selbst] durchsichtig in der Macht sich gründet, die ihn gesetzt hat." Kierkegaard definiert so freilich das gesunde „Selbst". Aber auf meine Frage, was denn „das Selbst" sei, gibt er mir eine Antwort, die ich nicht verstehe. Er sagt nämlich: „das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das in dem Verhältnis, daß es sich zu sich selbst verhält." Nun kommt er aber auf das Selbst durch die These:

„Geist ist das Selbst"; und auf den Geist durch die These: „der Mensch ist Geist." Also kann ich für das Selbst den Menschen einsetzen, für das gesunde Selbst den gesunden Menschen; und unter dem, daß ein Mensch (z. B. ich) sich zu sich selbst verhalte und er selbst sein wolle und sich selbst durchsichtig sich in der Macht gründe, die ihn geschaffen hat, kann ich mir etwas denken, während ich mir unter dem von Kierkegaard definierten Selbst nichts denken kann.

Nun habe ich aber gegen Kierkegaards Definition des gesunden Menschen drei Bedenken verschiedener Art.

Erstens ist sein völlig gesunder Mensch offenbar auch der völlig reife Mensch. Der Mensch *kommt* erst in ein Verhältnis zu sich selbst, *wird* erst sich selbst durchsichtig, *entdeckt* erst die Macht, die ihn setzte. Nun ist es wohl möglich (ich halte es sogar für wirklich so), daß vollkommene Gesundheit die Bedingung vollkommener Reife ist; aber der unreife Mensch ist doch nicht als solcher krank. Der körperlich unreife Mensch kann körperlich gesund und krank sein; und so kann auch der geistig unreife Mensch geistig gesund und krank sein. Nicht Unreife, nur daß der Mensch nicht reift, ist Krankheit. Also brauchte ein Mensch, auf den Kierkegaards Definition des *gesunden* Menschen nicht stimmt, nicht krank zu sein, da er auch bloß unreif sein könnte.

Zweitens hat für mich das, sich in der Macht, die den Menschen schuf, zu gründen, keinen Sinn. Bei mir ist das Gefühl der Gesundheit mit dem Erlebnis verbunden, daß ich mich in dieser Macht gegründet *finde*, also mir dessen bewußt werde, daß ich in ihr immer schon gegründet *bin*; und daß ich mich in ihr gründen könnte und sollte, wenn und weil ich nicht in ihr gegründet wäre, das hat für mich, wie gesagt, keinen Sinn. Auch darin, daß ich in der Macht, in der ich gegründet bin, nur noch gegründet sein wollte (was doch schon etwas anderes ist als daß ich mich in ihr erst gründete), finde ich keinen Sinn.

Drittens kann ich mich auch als das Rätsel, das ich für mich annoch bin, in dieser Macht gegründet finden (und darin fühle ich mich dann als der unreife Mensch, der ich offenbar noch bin, gesund), während Kierkegaard anzunehmen scheint, daß erst der Mensch, der sich selbst durchsichtig geworden ist, sich in der Macht gründen könne, die ihn schuf.

Aber, gesund sei also der Mensch, der, indem er sich zu sich selbst verhält und er selbst sein will, sich selbst durchsichtig sich gründet in der Macht, die ihn gesetzt hat. Dann ist der Mensch krank, der nicht er selbst sein will. Da er doch er selbst ist (der, als den ihn die Macht, die ihn setzte, gesetzt hat), ist das für ihn zum Verzweifeln. Kierkegaard nimmt das in die Definition seiner Krankheit auf, indem er sie dahin bestimmt, daß er verzweifelt nicht er selbst sein wolle. Und Kierkegaard erklärt das aus Schwäche: offenbar weil Kraft dazu gehört, daß der Mensch er selbst sein will. Doch sei in dieser Schwäche immer auch Trotz: offenbar, weil dieser Mensch nicht der sein will, als den ihn die Macht, die ihn setzte, gesetzt hat; also Trotz gegen diese Macht. Das läßt sich verstehen. Krank könne aber auch der Mensch sein, der er selbst sein will. Dann nämlich, wenn er verzweifelt er selbst sein will, im Trotz. Wie ist das zu verstehen? Der kranke Mensch müßte es (wieder aus Schwäche) zum Verzweifeln finden, daß er der ist, als den ihn die Macht die ihn setzte, gesetzt hat. Aber daß er dann nicht etwa nicht er selbst, sondern im Trotz gerade er selbst sein will, also der, als den ihn diese Macht gesetzt hat: das ist doch eine höchst seltsame, lächerliche Art von Trotz gegen diese Macht. Gegen wen soll sich der Trotz sonst richten? Sinn hätte dieser Trotz ja nur, wenn diese Macht verlangte, daß er nicht er selbst wäre, also nicht der, als den sie ihn gesetzt hat. Doch wie sich's damit verhalte: auch dieser perverse Trotz entspringe daraus, daß der Mensch es zum Verzweifeln findet, er selbst zu sein, also aus der Schwäche des Menschen.

Da bei dieser zweiten Form der Krankheit das Kranke nur das ist, daß der Mensch verzweifelt er selbst sein will, sieht Kierkegaard die Krankheit eben in der Verzweiflung; und so stellt er die These auf (die er im ersten Teil seiner Schrift entwickelt): „die Krankheit zum Tode ist Verzweiflung." Ich sehe darin, daß es einem Menschen zum Verzweifeln ist, er selbst zu sein, nur das Symptom einer Erkrankung; die Krankheit selbst ist doch der Zustand, in dem es dem Menschen zum Verzweifeln wird, er selbst zu sein.

Dadurch nun, daß Kierkegaard das Symptom der Erkrankung für die Krankheit nimmt, kommt er in eine eigentümliche Verlegenheit, aus der er sich auf eine sehr bedenkliche, für ihn aber sehr wertvolle

Weise hilft. Es kann nämlich mit einem Menschen zum Verzweifeln stehen, ohne daß ihm das zum Bewußtsein gekommen ist; und dann ist ihm sein Zustand ja nicht zum Verzweifeln, verzweifelt er also nicht. Kierkegaard aber unterscheidet nicht: verzweifelte Menschen, denen zu Bewußtsein gekommen ist daß ihr Zustand zum Verzweifeln ist, und Menschen, denen das noch nicht zu Bewußtsein gekommen ist, die also noch nicht verzweifeln; sondern: eine Verzweiflung, die davon nicht weiß, daß sie Verzweiflung ist, und eine Verzweiflung, die sich dessen bewußt ist, Verzweiflung zu sein. Oder: er unterscheidet eine Verzweiflung, die Verzweiflung ist, und eine Verzweiflung die nicht Verzweiflung ist, und behandelt auch die letztere als Verzweiflung. Das läßt sich nun „die Verzweiflung" gutwillig gefallen; der Mensch aber, der nicht verzweifelt oder nicht verzweifelt ist, findet es lächerlich oder beleidigend, daß man ihn als einen Verzweifelnden oder Verzweifelten bezeichnet und behandelt. Kierkegaard aber ermöglicht sich dadurch, alle Menschen apriori als Verzweifelte zu behandeln, oder die Allgemeinheit der Verzweiflung zu behaupten; und dessen bedarf er aus Gründen, die später deutlicher hervortreten.

Auf die Zustände, in denen es dem Menschen zum Verzweifeln werden muß, weist uns Kierkegaard doch durch seine Beschreibung der verschiedenen Arten von Verzweiflung hin. Verzweiflung ist nämlich, daß der Mensch der Endlichkeit oder der Unendlichkeit, der Notwendigkeit oder der Möglichkeit ermangelt; verzweifelt ist es, darum nicht zu wissen, daß man ein Selbst, ein ewiges Selbst hat; verzweifeln kann der Mensch, wenn er sich dessen bewußt geworden ist, über dem Irdischen oder über dem Ewigen. Der Mensch ist nämlich eine Synthese: von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Freiheit und Notwendigkeit, des Zeitlichen und des Ewigen. Solange es mit dieser Synthese in einem Menschen nicht in Ordnung ist (um mich möglichst unbestimmt auszudrücken), kann und muß es dem Menschen zum Verzweifeln werden, wie es mit ihm bestellt ist. In Ordnung aber kommt die Synthese dadurch, daß der Mensch, sich selbst durchsichtig geworden, sich in der Macht gründet, die ihn (die Synthese, die er ist) gesetzt hat. In dem Zustand, in den der Mensch durch diese Tat eintritt, gibt es keine Verzweiflung mehr.

Nun hat der Mensch eine Geschichte; der Kern seiner Geschichte ist die Geschichte der Synthese, die er ist; und in diese Geschichte ist eingeschlossen die Geschichte der Verzweiflung, die mit der Vollendung der Synthese aufhört. Will Kierkegaard uns also Klarheit über die Verzweiflung verschaffen, so erzähle er uns ihre Geschichte, und zwar als eingeschlossen in die Geschichte der Synthese, aus der heraus die Bedeutung der Verzweiflung allein zu verstehen ist. Aber das tut er leider nicht, obgleich er schon durch die Bestimmung des Wesens der Verzweiflung und dann insbesondere durch die Beschreibung der Formen der Verzweiflung eigentlich darauf hingedrängt wird. Denn wenn es zum Wesen der Verzweiflung gehört, daß das Mißverhältnis im Selbst sich in dem Verhältnis zu der Macht, die das Selbst setzte, unendlich reflektiert, so tritt das doch erst irgendwann einmal ein, daß es sich darin reflektiert: das Gottesbewußtsein entsteht doch erst, wie ja auch das Selbstbewußtsein erst entsteht. So setzt auch die Verzweiflung über sich selbst eine Verzweiflung über etwas voraus; die unbewußte Verzweiflung kommt erst zum Bewußtsein dessen, daß sie Verzweiflung ist; gibt es eine Verzweiflung „an dem Ewigen oder über sich selbst", so ist vorausgesetzt, daß mit der Verzweiflung über sich selbst zugleich die Verzweiflung an dem Ewigen entstehe, und dem Selbst kommt doch erst zu Bewußtsein, daß es etwas Ewiges in sich hat oder ein ewiges Selbst ist; auch folge das, daß der Mensch verzweifelt er selbst sein will, auf das, daß er verzweifelt nicht er selbst sein will. Nachträglich, im zweiten Teil der Schrift, wird darauf hingewiesen, daß die Formen der Verzweiflung Gradationen in dem Bewußtsein um das Selbst entsprechen, und daß das Selbst durch das Bewußtsein, vor Gott zu sein, eine neue Qualität bekomme. Was da je an seinem Orte geschieht, ist nun einer eingehenden Untersuchung nicht bloß wert, sondern auch bedürftig. Insbesondere wäre zu untersuchen, ob erst durch das Bewußtsein „vor Gott zu sein" mit dem Selbst auch die Verzweiflung eine neue Qualität bekomme. Da Kierkegaard diese Frage nicht stellt, scheint er anzunehmen, daß die Verzweiflung in ihrer Geschichte bis zu diesem Wendepunkt ohne Änderung der Qualität eben Verzweiflung sei; und wenn er nun die These aufstellt: „Verzweiflung ist die Sünde" (da man doch meinen sollte, daß die

Verzweiflung dadurch zur Sünde werde, daß der Mensch in Schwachheit oder Trotz „vor Gott" verzweifelt), so scheint er sogar anzunehmen, daß mit dem Eintreten des Bewußtseins „vor Gott zu sein" zwar das Selbst, nicht aber die Verzweiflung eine neue Qualität bekomme. Ist Verzweiflung die Sünde, so ist auch die unbewußte Verzweiflung des Kindes eben schon Sünde.

Ohne darauf Rücksicht zu nehmen, frage ich einfach, welche Veränderung dadurch eintrete, daß der Mensch „vor Gott" verzweifelt, also in oder mit oder unter dem Gedanken an „Gott". Nun ist Gott ja die Macht, die das Selbst gesetzt hat. Ist es einem Menschen unter dem Gedanken an seinen Schöpfer zum Verzweifeln, daß er er selbst ist, so sieht er in dem, daß Gott ihn ins Dasein setzte, kein Glück für sich. Er glaubt also nicht, daß Gott ihn aus Liebe ins Dasein gesetzt habe. Denn wenn Gott nur nicht die Macht hätte, ihm das Leben erfreulich zu machen, hätte er ihn aus Liebe nicht ins Dasein setzen sollen. Hätte Gott ihm aber ein an und für sich indifferentes Leben gegeben, das er selbst sich entweder zur Freude oder zur Qual machen könne, so hätte er ihn doch vorher fragen müssen, ob er dieses Leben unter den von Gott gesetzten Bedingungen haben wolle; oder hätte Gott ihm wenigstens sofort, bei seinem Eintritt ins Dasein, die Einsicht in die Bedingungen erfreulichen Lebens mitgeben müssen / was doch wohl nicht der Fall war. Der Mensch, der vor Gott verzweifelt, glaubt also nicht, daß er von Gott geliebt, glaubt nicht einmal, daß er von Gott billig behandelt worden sei. Und wenn man in den Begriff Gottes aufnimmt, daß er seine Geschöpfe nicht bloß billig behandle, sondern liebe: so glaubt jener Mensch nicht, daß die Macht, die ihn ins Dasein setzte, „Gott" sei. Er ist also ein Mensch, der zwar „vor Gott" verzweifelt, aber überhaupt nicht an Gott glaubt. Das ist ja auch klar: im Gedanken an einen Gott, der die allmächtige Liebe ist, verzweifelt ein Mensch nicht.

Wie kommt nun aber Kierkegaard auf den Gedanken, daß ein Mensch „vor Gott" verzweifeln könne? Dem Verzweifelnden kann ein anderer gesagt haben, daß ihn ein Gott, der die Liebe sei, in dieses Dasein gesetzt habe, das ihm zum Verzweifeln ist, und ihn unbedingt in seiner Macht habe, ihn sogar in einem Dasein festhalten könne und festhalten werde, das er, der Verzweifelte, nie gewollt hätte; und wenn er nun

diesem anderen zwar nicht glaubt, und also aus dessen Rede auch nicht die Folgerung zieht, daß es mit ihm selbst nicht so verzweifelt stehen könne wie er in seiner Verzweiflung meint, dem anderen aber auch nicht zu widersprechen wagt, so verzweifelt er weiter mit der Vorstellung des anderen von Gott. Ist dem jetzt Verzweifelnden in einem Alter, da er dafür zwar empfänglich, aber noch nicht reif war, gar der Glaube an Gott suggeriert worden, so daß er an den Gott, der die Liebe sein soll, zwar nicht glaubt (sonst könnte er nicht verzweifeln), aber zu glauben glaubt; ist ihm vollends suggeriert worden, daß er an diesen Gott glauben solle (was doch bloß einen Sinn hat, wenn er nicht an ihn glaubt), so verzweifelt er trotz seinem Glauben an Gott und glaubt trotz seiner Verzweiflung an Gott. Und so verzweifelt er „vor Gott": in der Gegenwart des Gottes, der ihm eben nicht gegenwärtig ist. Kierkegaard aber läßt einen bloß suggerierten Glauben an Gott für wirklichen Glauben an Gott gelten, und meint insbesondere, damit glaube einer an Gott, daß er an Gott glauben will, weil er an Gott glauben solle: da doch sein Glauben-wollen nur verrät, daß er nicht glaubt. Doch sagt er von dem Menschen, der verzweifelt obwohl er an Gott glaubt, nicht, daß er mit dem Glauben an Gott verzweifle, nur daß er mit der Vorstellung von Gott verzweifle. Denn auch nach seiner Meinung schließt der Glaube an Gott alle Verzweiflung aus. Er muß also annehmen, daß man eine Vorstellung von Gott haben könne ohne Glauben an Gott. Ob in einer solchen Vorstellung von Gott ein Mensch wirklich sich Gott vorstellt, so daß also Gott ihm vor Augen steht: das untersucht er nicht.

Nun sagt Kierkegaard, die Verzweiflung werde dadurch potenziert, daß der Mensch mit der Vorstellung von Gott verzweifle. Dem ist in der Tat so. Daß ich annehmen soll, ich sei in ein Dasein, das mir zum Verzweifeln ist, durch einen Gott gesetzt worden, der die allmächtige Liebe ist: das ist ja vollends zum Verzweifeln. Und daß dieser Gott von mir gar verlangte, ich solle ihm für ein Dasein, das mir zum Verzweifeln ist, als für eine Wohltat danken, darin finde ich eine empörende Zumutung. Durch diese Zumutung würde meine Verzweiflung also auch zur „Sünde", nämlich zur Empörung gegen Gott potenziert. Wenn mir aber Gott sowas gar nicht zumutete, könnte ich mich gegen

seine Zumutung auch nicht empören. Und wenn mir Gott aus Liebe mein Dasein so eingerichtet hätte, daß ich seine Liebe erst entdecken müßte, so sollte er mir aus Liebe auch nicht übelnehmen, daß ich mein Dasein, solange ich seine Liebe darin nicht entdeckt habe, zum Verzweifeln finde. Ja, wenn ich sogar so töricht bin, mich gegen Gott zu empören, weil mir ein Mensch weismacht, Gott, der die Liebe sei, fasse jeden Zweifel an seiner Liebe, die er in einer geflissentlich zweideutigen, zweifelhaften Weise äußert, als Beleidigung auf, und verlange von mir, ich solle einfach für alles danken, sogar für ein Dasein, worin mir zum Verzweifeln ist: sogar dann sollte Gott in Liebe dieses mein Mißverständnis durchschauen und sich also nicht einmal darüber entrüsten, daß ich seine Liebe, weil sie sich mir noch nicht geoffenbart hat, verkenne. Die Potenzierung der Verzweiflung zur Sünde wäre also genau zu untersuchen; und zu untersuchen wäre, in welche besondere Lage der Mensch, der sein Dasein zum Verzweifeln findet, durch die Botschaft gebracht wird, er verdanke dieses Dasein der unendlichen Liebe des allmächtigen Gottes.

Kierkegaard aber legt im zweiten Teil seiner Schrift die Untersuchung (oder vielmehr die Darstellung seiner Meinung; denn er untersucht nicht, er behauptet bloß) ganz anders an.

Er beginnt mit der Behauptung: „Verzweiflung ist die Sünde", heißt dann aber Sünde doch nur das, „daß der Mensch vor Gott, oder mit der Vorstellung von Gott, verzweifelt nicht er selbst sein will oder verzweifelt er selbst sein will". Sünde sei also die Potensation der Verzweiflung. Die Potensation werde bewirkt durch das „vor Gott". Durch das Bewußtsein vor Gott zu stehen werde das Selbst „ein menschliches Selbst, dessen Maßstab Gott ist". Dadurch werde das Selbst[=bewußtsein] unendlich potenziert; und dadurch werde die Verzweiflung [des Selbst über sich selbst] unendlich potenziert. Aber wird denn durch das Bewußtsein vor Gott zu stehen Gott mein Maßstab? Und was soll das überhaupt besagen, daß Gott mein Maßstab sei? Übrigens kann es mir, wenn ich schon verzweifelt nicht ich selbst sein will, vollends gleichgültig sein, mit welchem Maßstab ich gemessen werde: sollte ich auch an Gott gemessen werden, schlimmer kann ich nicht verzweifeln, als daß ich verzweifelt nicht ich selbst sein will. Nun

aber erfahre ich, daß es sich gar nicht eigentlich darum handelt, ob ich das richtige Maß habe; denn „darauf muß gesehen werden, daß das Selbst die Vorstellung von Gott hat und doch nicht will wie er will, also ungehorsam ist". Also, daß ich in der Verzweiflung nicht ich selbst sein will, darin sieht Gott, weil er nun einmal will, daß ich ich selbst sei, nicht meine Verzweiflung, nur Ungehorsam. Wenn ich aber in der Verzweiflung ich selbst sein will, so sieht Gott darin wieder Ungehorsam, und einen schlimmeren noch, nämlich Trotz; und sieht darin wieder nicht meine Verzweiflung. Um die kümmert er sich, scheint es, überhaupt nicht; aber auch nicht um die materiale Übereinstimmung meines Willens mit seinem Willen (daß ich, indem ich ich selbst sein will, selbst eben der sein will, als den er mich setzte); sondern nur um die formale Übereinstimmung meines Willens mit seinem Willen: daß ich ihm gehorchen will. Die Sünde ist Ungehorsam; und wenn der Gegensatz zur Sünde der Glaube ist, so ist Glaube Gehorsam: daß ich glaube, was ich glauben soll, weil ich glauben soll. Neue Sünde (also neuer Ungehorsam) ist es, daß ich über meine Sünde (also meinen Ungehorsam) verzweifle; und wieder neue Sünde (also neuer Ungehorsam) ist es, daß ich daran verzweifle, Gott könne oder wolle mir meine Sünde (meinen Ungehorsam) vergeben; und die letzte Sünde (also der schlimmste Ungehorsam) ist es, daß ich (ob mit oder ohne Verzweiflung, scheint hier gleichgültig zu sein) das Christentum für Unwahrheit erkläre. Also ist die letzte (oder erste) Forderung Gottes, daß ich das Christentum als die Wahrheit anerkenne; und christliche Wahrheit, die ich gehorsam glauben soll, sei insbesondere auch diese Theorie von der Verzweiflung und der Sünde. Als Lehre des Christentums soll ich anerkennen: daß alle Menschen verzweifelt seien (auch die nicht, nämlich nur noch nicht verzweifelnden); daß ihre Verzweiflung Sünde sei (Ungehorsam, Auflehnung, Trotz gegen Gott), die von Gott vergeben werden müsse, die Gott aber auch vergeben wolle; daß es deshalb potenzierte Sünde (gesteigerter Trotz gegen Gott) sei, das nicht glauben zu können (nämlich nicht glauben zu wollen), daß die Sünde von Gott vergeben werden könne; und daß es der Gipfel der Versündigung gegen Gott sei, diese Wahrheit nicht deshalb anzunehmen, weil sie eben Christentum sei. Denn

Ablehnung des Christentums ist eo ipso Auflehnung gegen Gott / nach der Behauptung des Christentums oder Kierkegaards.

Ich will mich nun mit Kierkegaard nicht in einen philosophischen Streit über das „Selbst" und noch weniger in einen theologischen Streit über die „Sünde" einlassen; und nicht bloß weil ich eine Auseinandersetzung mit ihm für unfruchtbar halte, sondern auch weil ich sie für überflüssig halte. Dagegen halte ich es weder für überflüssig noch für unfruchtbar, meine praktischen Bedenken gegen diese Schrift anzudeuten, die von meinen theoretischen Bedenken unabhängig sind. Die Schrift soll ja der Erweckung und Erbauung dienen.

Kierkegaard spürt hier der Verzweiflung bis in den entferntesten Hintergrund und tiefsten Untergrund der Seele nach und wittert sie in jeder Vermummung und Verwandlung aus. Das mag nun für einen Psychologen eine virtuose Leistung ersten, allerersten Ranges sein. Aber Kierkegaard will nach dem Titel dieser Schrift eine christliche psychologische Entwicklung geben; und nach dem Vorwort soll die Darstellung des Christlichen dem Vortrag des Arztes am Krankenbett gleichen / und dann doch nicht dem Vortrag eines Professors an Studierende über den vorliegenden interessanten Fall, sondern dem Vortrag eines Arztes für den Kranken über das, was er zu seiner Heilung tun soll. Doch wird der Arzt dem Kranken im Krankenbett das nicht durch einen Vortrag über Therapie entwickeln und auch nicht durch einen Vortrag über Pathologie begründen. Er wird vielmehr dem Kranken einfach sagen: „wenn du gesund werden willst, mußt du dies tun und jenes lassen"; er wird auch seinen Rat nicht durch eine Begründung rechtfertigen, die der Kranke ihm doch nur glauben müßte (wenn er sie je versteht), und wird auch dem Wunsch des Kranken, zu erfahren, was ihm eigentlich fehlt, nicht nur bloß so weit nachkommen, als es eben möglich ist, sondern auch bloß so weit, als er, der Arzt, es für nützlich hält. Kierkegaard aber hält uns Kranken einen Vortrag über Pathologie des Geisteslebens, den der Kranke, der am Geiste krankt, als solcher kaum verstehen und jedenfalls nicht würdigen kann / also eben glauben muß; und sein Vortrag ist nicht einmal auf die Begründung therapeutischer Anweisungen abgezweckt, sondern auf die Rechtfertigung eines von Kierke-

gaard für richtig gehaltenen medizinischen Systems als des einzig richtigen. Für uns Kranke folgt daraus nur, daß wir dieses medizinische System als richtig anerkennen sollen. Denn Kierkegaard sagt uns nicht einmal schlicht und klar, was wir nach diesem alleinrichtigen System zu unserer Heilung tun können. Durch den Glauben werde die Krankheit zum Tode radikal geheilt; und der Glaube bestehe darin, daß man, sich selbst durchsichtig geworden, sich gründe in der Macht, die uns setzte. Dem sei so. Aber wie macht man das?

Ferner: es mag bei gewissen Krankheiten notwendig sein, daß man dem Kranken sagt, er dürfe sich durch den Schein der Gesundheit nicht täuschen lassen. Wenn aber die Krankheit in „Verzweiflung" besteht und der Schein der Gesundheit darin, daß jemand sich seines Lebens freut: ist es auch wohl angebracht, daß man einem frohen Menschen sagt, er sei eigentlich verzweifelt? weil er nämlich nicht auf eine bestimmte Weise, ja nach einer bestimmten Vorschrift froh sei: dadurch, daß er, sich selbst durchsichtig, sich in der Macht gründet, die ihn setzte! Und wenn das Geheimnis der Verzweiflung ist, daß in ihr immer schon Trotz steckt: ist es wohl angebracht, einem harmlos frohen Menschen, dem es gar nicht ums Trotzen zu tun ist, zu sagen, er sei nicht nur eigentlich ein verzweifelter, sondern eigentlich ein trotziger Mensch? weil nämlich nach der Lehre des Christentums Verzweiflung Sünde, Sünde Ungehorsam, Ungehorsam Trotz sei! Entweder glaubt der zur Zeit nicht verzweifelte und nicht trotzige Mensch nicht, daß er eigentlich doch verzweifelt und doch trotzig sei: und dann hat sich der wohlmeinende Seelsorger in den Verdacht gebracht, daß er einen harmlos frohen Menschen in doktrinärem Eigensinn oder gar aus geheimer Mißgunst zu einem eigentlich verzweifelten und trotzigen Menschen stempeln wolle. Oder glaubt er die wohlmeinende Belehrung: und dann ist er in Versuchung, die Verzweiflung und den Trotz zu affektieren, die er als eigentlich verzweifelter und trotziger Mensch eigentlich fühlen sollte. Daß er sich aber eine Selbsterkenntnis, die er haben sollte, suggeriert, ist das schlimmste Hindernis dafür, daß er zu wirklicher Selbsterkenntnis kommt. Darum ist es ganz verkehrt, einem Menschen, den man zur Selbsterkenntnis bringen will, zum voraus zu sagen, was er in sich entdecken solle. Kierkegaards Schrift über die Krankheit zum Tode könnte

gerade solchen Menschen, die der Aufklärung bedürften daß sie eigentlich an dieser Krankheit leiden, ein sehr gefährliches Buch werden / wenn solche Menschen es lesen würden. Liest aber ein solcher Mensch das Buch bloß deshalb, weil er doch gelesen haben muß, was der berühmte Kierkegaard geschrieben hat, so ist dadurch die Gefahr allerdings auf ein Minimum vermindert, Nutzen aber wird dieser Leser davon auch nicht haben.

Verzweifelnde und verzweifelte Menschen aber werden durch diese zur Erbauung geschriebene Schrift gewiß nicht erbaut. Sie erfahren allerdings darin nur, daß es mit ihnen nicht schlechter bestellt ist, als es mit jedem Menschen mindestens einmal bestellt war und mit den allermeisten Menschen noch bestellt ist, ob sie auch anscheinend glücklich und sogar gut sind. Wenn ihnen aber das ein Trost ist, sollte man ihnen diesen Trost doch lieber nicht gewähren; denn diese Tröstung rechnet ja auf eine Lieblosigkeit des Trostbedürftigen, die dem wirklich und wesentlich Unglücklichen zum Glück fremd ist. Der Verzweifelnde kann nur dadurch wirklich erbaut werden, daß die Möglichkeit in seinen Gesichtskreis tritt, er täusche sich in der Beurteilung seiner Lage: zum Verzweifeln sei diese nicht. Nun eröffnet Kierkegaard dem Verzweifelnden eine Möglichkeit, aus seiner Verzweiflung ein für allemal herauszukommen: dadurch eben, daß er [sich selbst] durchsichtig sich gründe in der Macht, die ihn gesetzt hat. Da macht aber Kierkegaard Voraussetzungen, die für den wirklich verzweifelten Menschen nicht zutreffen: daß er sich selbst durchsichtig geworden ist; daß er von der Macht, die ihn gesetzt hat, den Eindruck hat, man könne sich in dieser Macht gründen; daß er nicht bloß den Willen, sondern auch die Kraft habe, sich in dieser Macht zu gründen. Ist der Verzweifelte wirklich verzweifelt, so ist er sich selbst ein Rätsel, so ist ihm die Macht, die ihn in dieses Dasein, das zum Verzweifeln ist, gesetzt hat, unheimlich, so ist sein Verstand verdunkelt, sein Gefühl zerfahren und verwirrt, sein Wille gelähmt. Nun sagt ihm Kierkegaard: „durch den Sprung, des Glaubens machst du deiner Verzweiflung ein Ende" / und wenn der Verzweifelnde diesen Sprung nicht macht weiß er ihm nichts andres zu sagen als: „du willst nicht; du willst der M acht, die dich setzte, trotzen." Und damit läßt er ihn in seiner Verzweiflung stehen.

Aber vielleicht würde Kierkegaard einen verzweifelnden Menschen doch nicht so unmenschlich behandeln, wie man aus dieser Schrift er-

schließen müßte. Denn obgleich er zur Erbauung schreibt, redet er sichtlich nicht zu Verzweifelten, sondern nur über die Verzweiflung zu Menschen, die selbst nicht am Verzweifeln sind. Und insbesondere im zweiten Teil tritt deutlich hervor, daß er diesen nicht etwa eine Anweisung geben will, wie sie Verzweifelnden helfen könnten, sondern eine Belehrung über die christliche Auffassung der Sünde. Darum interessiert ihn auch nicht sowohl, wie seine Rede über die Verzweiflung auf einen Verzweifelnden wirke, sondern daß die Definition der Sünde, die er gibt, die Möglichkeit des Ärgernisses enthalte. Und im Eifer des Kampfes gegen eine ihm unchristlich erscheinende christliche Theologie, die auch diese Möglichkeit des Ärgernisses am Christentum ausschalte, übersieht er sogar, daß die christliche Auffassung von der Sünde und Verzweiflung an dem christlichen Begriff von Gott sich orientieren muß. Nach christlicher Auffassung kann Verzweiflung letztlich nur Verzweiflung an der Liebe Gottes, des Vaters, sein. Und die christliche Auffassung der Sünde müßte doch wohl von der Frage ausgehen, wie Gott als Vater das Kind, das an seiner Liebe verzweifelt, beurteilt und behandelt. Von einem preußischen König wird erzählt, daß er einen Juden, der ihm ängstlich auszuweichen suchte, unter dem Zuruf durchgeprügelt habe: „Lieben sollt ihr mich, ihr Schufte!" Nach der „Krankheit zum Tode" könnte man meinen, auch der himmlische Vater kenne keine bessere Methode, sich die Liebe seiner Kinder zu erwerben. Doch welche Lästerung der Majestät Gottes entschlüpft da dem Zaun meiner Zähne! Das sollte je in Frage kommen, daß Gott sich die Liebe des Menschen erwerbe! Gott, der dem Menschen bei Strafe ewiger Qual befehlen kann, daß er ihn über alles liebe, von ganzem Herzen, ganzer Seele und allen seinen Kräften! Aber da die Möglichkeit des Ärgernisses Kriterium des Christlichen ist, sollte sich ja dieser Gedanke, daß es Gottes Aufgabe sei, sich die Liebe des Menschen zu erwerben, durch seine himmelschreiende Unverschämtheit als christlich legitimieren.

6

Wenn ich zufällig jemand öffentlich einladen hörte: „Kommt her zu mir, alle die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin

sanftmütig und von Herzen demütig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht" / wenn ich diese Einladung zufällig hörte, so würde ich, als einer den die Sache auch angeht, mir den Einladenden zunächst genauer, sogar recht genau ansehen, ob er wohl auch halten könne was er verspricht; und wenn mir seine Persönlichkeit Vertrauen einflößte, würde ich zu ihm gehen und ihn bitten, daß er mich das lehre, was mir Ruhe geben werde für meine unruhige Seele. Und damit glaubte ich recht gehandelt zu haben und auch dem Sinn des Einladenden entsprechend, der doch nicht erwarten wird, daß ich, weil er mich einlade, Versprechen sofort für Halten nehme. Hätte ich dann dadurch Ruhe für meine Seele gefunden, daß ich von diesem Einladenden lernte was von ihm zu lernen ist, so würde ich Menschen, die die Ruhe für ihre Seele noch nicht gefunden haben, das erzählen, daß ich jene Einladung gehört und befolgt und zu meinem Heil befolgt habe, und sie dadurch aufmuntern, bei jenem Einladenden auch in die Lehre zu gehen.

Kierkegaard behandelt diese Einladung Jesu in seiner Schrift, der er sie zugrunde legt, ganz anders.

Da fällt mir sofort auf, daß er sie nicht ganz mitteilt. Und zwar läßt er nichts Geringeres weg als die Hauptsache: daß man von Jesus *lernen* müsse, um Ruhe für die Seele zu finden.

Dann tut er etwas, was ich überflüssig finde, so gut er seine Sache auch machen mag; und vergißt darüber etwas Notwendiges: er deutet nämlich die Einladung aus, die doch deutlich genug ist / bis auf das, wie man zu einem Menschen hinkommen kann, der schon vor vielen hundert Jahren gestorben ist. Aber gerade darüber sagt er nichts als nur das eine, daß man schon durch einen Seufzer nach dem Einladenden zu ihm hinkomme. Und so geht es doch bloß im Märchen zu.

Dasselbe, daß er nämlich Überflüssiges sagt und das Notwendige nicht sagt, wiederholt sich, wenn er dann auf den Einladenden, auf Jesus zu sprechen kommt. Notwendig wäre jetzt, daß er bezeugte, Jesus könne wirklich dem Mühseligen und Beladenen die Ruhe der Seele geben, oder der Mühselige und Beladene könne wirklich bei Jesus, indem er von Jesus lerne, die Ruhe für die Seele finden. Und

das bezeugte er doch am einfachsten und überzeugendsten dadurch, daß er schlicht erzählte, seine eigene unruhige Seele sei dadurch zur Ruhe gekommen, daß er der Einladung Jesu Folge geleistet habe. Das tut nun Kierkegaard nicht; er nennt auch keinen andern Menschen, der das von sich habe bezeugen können. Dagegen erzählt (oder vielmehr: erdichtet) er, wie allerhand Leute, die nicht mühselig und beladen waren (die Klugen und Verständigen, der Geistliche, der Philosoph, der kluge Staatsmann, der satte Bürger), über Jesus geurteilt haben müssen / was dem Mühseligen und Beladenen, der Jesu Einladung hört, doch höchst gleichgültig sein muß. Und dann erzählt Kierkegaard weiter, daß die Menge, die Jesus zuerst vergöttert habe, ihn später, enttäuscht, verlassen, seinen Feinden preisgegeben, ja verbittert selbst seinen Tod gefordert habe. Das ist nun für den Mühseligen und Beladenen, der Jesu Einladung hört, gar nicht gleichgültig: denn diese Menge hätte an Jesus so schmählich gewiß nicht gehandelt, wenn sie den verheißenen Frieden der Seele bei ihm gefunden hätte. Wer den Frieden der Seele hat, wird überhaupt nicht verbittert; und am allerwenigsten doch gegen den, durch den er den Frieden der Seele gefunden hat. Aber wie ging das nur zu? Konnte Jesus den Frieden der Seele nicht geben? Verheißen ist immer leichter als erfüllen. Oder wollten die Menschen, die bei Jesus den Frieden der Seele nicht fanden, das von ihm nicht lernen, was den Frieden der Seele gibt? Wurden sie vielleicht gerade durch das erbittert, was Jesus sie lehren wollte? Kierkegaard wirft diese Fragen nicht auf; denn er glaubt vielmehr das erklären zu müssen, daß niemand, oder so gut wie niemand, Jesu Einladung gefolgt sei. Und das erklärt er sich wesentlich daraus, daß Jesus von dem, was des Menschen Elend sei, eine ganz andere Vorstellung gehabt habe als die bloß menschliche. Da Jesus in seiner Einladung doch deutlich genug kundgab, es sei bei ihm nichts anderes zu finden als eben Ruhe für die Seele, ist es dann freilich rätselhaft, daß ihm die Menge zuerst zuströmte, die doch Hilfe anderer Art wünschte. Wie sich's damit eigentlich verhielt, kann aber dem Mühseligen und Beladenen wiederum gleichgültig sein, der eben nur die Ruhe für die Seele gewinnen möchte, die Jesus verheißt, für den also nur das in Frage steht, ob Jesus ihm diese Ruhe wirklich verschaffen kann.

Kierkegaard gibt nicht sowohl Jesu Einladung an die von Jesus Eingeladenen weiter, sondern stellt über sie Reflexionen an. Und dabei ist er in einer Tendenz befangen, die ihn die Tendenz Jesu gründlich verkennen läßt. Er kann schreiben: „Mit der Einladung an alle, die mühselig und beladen sind, ist das Christentum nicht, wie es der Pfarrer weinerlich und unwahr introduziert, als ein Prachtexemplar von milden Trostgründen in die Welt gekommen / sondern als das Absolute." Aber mit dieser Einladung ist gar nicht das Christentum in die Welt gekommen, sondern / eine Einladung an gewisse Menschen, von Jesus zu lernen, damit sie Ruhe finden für ihre unruhige Seele. Und wenn nun gewisse Menschen sich entschließen, dieser Einladung zu folgen, damit sie eben Ruhe finden für ihre Seele, so ist auch dadurch nicht das Christentum in die Welt gekommen, dann sind vielmehr nur diese Menschen Schüler Jesu geworden. Die kann man dann wohl „Christen" heißen, und sofern sie zusammen bei Jesus in die Lehre gehen eine „Christenheit" und ihre Lebensweise in der Lehre Jesu „Christentum"; und insofern kann man auch sagen, durch Jesu Einladung (genauer: dadurch daß Menschen ihr Folge leisten) sei Christentum oder das Christentum in die Welt gekommen. Dieses Christentum ist endlich dann „das Absolute", wenn es für den Menschen überhaupt keine andre Möglichkeit gibt, Ruhe für die Seele zu finden, und wenn das das Absolute ist, daß der Mensch Ruhe für die Seele findet. Das ist wohl auch Kierkegaards Meinung; aber daran denkt er doch jetzt nicht. Denn er fährt fort: „So will Gott aus Liebe; aber es ist auch Gott, der [so] will, und er will wie er will." Aus Liebe will Gott den Menschen eine Möglichkeit schaffen, Ruhe für die Seele zu finden; und diese Möglichkeit schafft er ihnen, weil es für den Menschen, wie er ihn geschaffen hat, keine andere Möglichkeit gibt. Der souveräne Wille Gottes ist also erstens, daß er den Menschen schuf, wie er ihn schuf; dann aber will er nicht Christentum, weil er eben Christentum will, will vielmehr in seiner Liebe zweitens nur, daß die von ihm geschaffenen Menschen zur Ruhe kommen, und Christentum nur als die einzige Möglichkeit für die Menschen, zur Ruhe zu kommen. Er könnte also wohl zu den Menschen sagen: „Kommt ihr auf andre Weise zur Ruhe der Seele, mir kann's recht sein; aber ihr kommt auf

keine andre Weise zur Ruhe der Seele." Auch würde Jesus die Frage, warum das Christentum eigentlich in die Welt gekommen sei, nicht als „naseweis" ablehnen, sondern als unverständlich und sinnlos. Er müßte antworten: „Was wollt ihr eigentlich mit dieser Frage? Ich habe es euch doch gesagt, daß ich euch Ruhe für die Seele verschaffen möchte, und daß ihr die dadurch finden könnt, daß ihr von mir lernt. Versteht ihr das nicht, so verstehe ich euch nicht."

Höchst sonderbar ist darum auch, was Kierkegaard über das „Unglück der Christenheit" sagt. Ist Christenheit ein Kollektivum, also eine abkürzende Bezeichnung für „alle Christen"; ist ein Christ ein Schüler (μαθητης) Jesu; lernt man in der Schule Jesu die Ruhe für die Seele: so gibt es ein Unglück der Christenheit nicht / wenn anders Unglück darin besteht, daß die Seele nicht zur Ruhe kommen kann. Gibt es ein Unglück der Christenheit, so kann dies nur darin bestehen, daß man in der Schule Jesu die Ruhe für die Seele nicht gewinnt. Für Kierkegaard aber ist das Unglück der Christenheit vielmehr, daß „die Christenheit das Christentum abgeschafft hat, ohne das selbst recht zu wissen". Das ist aber doch eine seltsame Rede. Christentum ist auch nach Kierkegaard ein modus vivendi: das Leben, das man von Jesus lernt. Ein modus vivendi wird nicht abgeschafft, sondern aufgegeben: das Leben, das man von Jesus lernt, wenn man von Jesus lernt, kann niemand „abschaffen"; oder, das könnte nur Jesus „abschaffen", indem er ein anderer würde als der er nun einmal war. Ist aber in der Christenheit das Leben, das man von Jesus lernt, aufgegeben; oder ist von Jesus leben zu lernen in der Christenheit aufgegeben worden: so ist die Christenheit keine Christenheit mehr; und dann gibt es auch ein Unglück der Christenheit nicht; dann ist das Unglück nur, daß gewisse Menschen aufgehört haben von Jesus zu lernen und deshalb auch nicht zur Ruhe der Seele kommen. Das eigentliche Unglück ist dann aber nicht, daß diese Menschen nicht mehr von Jesus lernen, sondern daß sie keine Ruhe für ihre Seele finden.

Nun läßt Kierkegaard eine Christenheit, von der das Christentum abgeschafft (vielmehr: in der das Christentum aufgegeben) ist, doch noch als Christenheit gelten; also Christen, die keine Christen sind, doch als Christen; also Menschen, die von Jesus, trotz seiner Aufforderung,

nicht lernen, als Schüler Jesu. Sodann sieht er das Unglück dieser Menschen nicht sowohl, nicht wesentlich, oder wenigstens nicht hauptsächlich darin, daß sie die Ruhe für die Seele nicht haben, die in der Schule Jesu gewonnen wird, sondern darin, daß sie, die Christen, keine Christen sind, da doch Gott eben wolle, daß sie Christen seien, oder daß Christentum sei. Und deshalb geht er auch nicht bis auf die letzte Ursache des Übels zurück, das er beklagt. Der Sachverhalt ist doch der: diese Menschen haben deshalb die Ruhe der Seele nicht, weil sie nicht von Jesus lernen; sie lernen deshalb von Jesu nicht, weil ihnen die Ruhe der Seele nicht so wichtig ist, daß es ihnen der Mühe wert wäre, von Jesus zu lernen um sie zu gewinnen; die Ruhe der Seele ist ihnen deshalb nicht so wichtig, weil sie nicht von einer solchen Unruhe der Seele gequält werden, daß sie vor allem, unbedingt und um jeden Preis, die Ruhe für die Seele gewinnen möchten. Kierkegaard aber sieht, weil ihm diese Menschen eben doch Christen sind, den Fehler nur oder vornehmlich darin, daß sie nicht die richtige Auffassung des Christentums haben, weil sie Jesus Christus nicht richtig auffassen. Denn sie glauben von Jesus zwar zu wissen, daß er, der als Mensch unter den Menschen lebte, Gott war und ist / sehen aber in ihm, dem Gottmenschen, nicht das Zeichen des Ärgernisses, das er sein wollte und als der Gottmensch sein mußte, glauben also an ihn nicht, als an ein unauflösliches Paradox, gegen den Verstand, und halten einen solchen Glauben, der nur ein vermeintes (obschon objektiv richtiges) Wissen ist, für Christentum, da doch Christentum nur ist, an den Gottmenschen Jesus Christus, der als solcher das absolute Paradox und ein Zeichen des Ärgernisses ist, gegen den Verstand zu glauben. Die Christenheit hat also dadurch das Christentum abgeschafft, daß sie an den Gottmenschen Jesus Christus zwar noch glaubt, aber nicht mehr gegen den Verstand, also von ihm vielmehr zu wissen wähnt, was von ihm nicht gewußt werden kann, daß er der Gottmensch ist. Und Kierkegaard sieht sich die Aufgabe gestellt, dieses Glauben der Christenheit, das vielmehr ein vermeintes Wissen ist, in ein richtiges Glauben, ein Glauben gegen den Verstand, zurückzuverwandeln.

Das will er nun dadurch erreichen, daß er den Christen der Gegenwart in die Gleichzeitigkeit mit Jesus zurückversetzt; denn Jesu Zeit-

genossen konnten Jesus, dem gewöhnlichen Menschen, der vor ihnen stand, nur gegen ihren Verstand es als eine höchst paradoxe, unsinnige, ärgerliche Behauptung glauben, daß er Gott sei. Diese Behauptung Jesu finden die Christen der Gegenwart gar nicht mehr parador, unsinnig, ärgerlich, weil sie meinen, sie sei durch die Geschichte als richtig erwiesen. Also muß Kierkegaard beweisen, daß sich die Gottheit Jesu aus der Geschichte nicht beweisen lasse, da der Schluß aus den Folgen des Daseins Jesu (nämlich aus der Ausbreitung des Christentums) auf die Gottheit Jesu ein Trugschluß sei. Vielmehr: von Christus könne man aus der Geschichte überhaupt nichts wissen / nämlich aus der profanen Geschichte. Denn von Jesus Christus als dem in der Geschichte Mensch gewordenen Gott könne man freilich nur aus der Geschichte wissen / aber nur aus der heiligen Geschichte. Diese heilige Geschichte, zu der als Hauptbestandteil die Geschichte der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus gehört, müsse nun selbstverständlich gegen den Verstand geglaubt werden. Das braucht Kierkegaard also nicht besonders zu sagen; er sagt aber auch nicht, wie man zur Kenntnis der heiligen Geschichte kommt, die man doch erst, wenn man sie als die heilige Geschichte kennt, gegen den Verstand glauben darf und muß. Kierkegaard nimmt offenbar an, daß sein Leser als Christ in der Christenheit, die das Christentum abgeschafft hat, die heilige Geschichte als die heilige Geschichte / weiß.

Wie Kierkegaard seine Aufgabe löst, will ich nicht untersuchen, da ich zu verstehen glaube, daß er sich seine Aufgabe falsch gestellt hat. Um mir das zu verdeutlichen, verwandle ich, was er doziert, in eine Anrede an seinen Leser. Dann sagt er etwa: „Jesus ist ja der Gottmensch, für den du ihn hältst; aber du solltest ihn nicht auf Grund eines Trugschlusses aus der Geschichte für den Gottmenschen halten, sondern in ihm als dem Gottmenschen das absolute Parador sehen, an dem man sich ärgern muß, wenn man es nicht glaubend annehmen will; und dann solltest du an ihn als das absolute Parador, das Zeichen des Ärgernisses und den Gegenstand des Glaubens, gegen deinen Verstand glauben." Gesetzt nun, er überzeugt seinen Leser, was dann? Dann versteht sein Leser, daß er zu seiner richtigen Meinung über Jesus auf eine falsche Weise gekommen ist; und dann sucht er sich etwa mit seiner

bisherigen Meinung über Jesus, die ihm Kierkegaard ja als die richtige bestätigt, in die Situation der Zeitgenossen Jesu zurückzuversetzen, die vor der Wahl standen, sich an Jesus zu ärgern oder an Jesus zu glauben; und wenn er ihre Situation verstanden zu haben glaubt, glaubt er etwa in seiner schon entschiedenen Stellung zu Jesus das nachzuholen, daß er sie durch diese Wahl hindurch einnehme, da er in seiner Stellung zu Jesus doch annimmt (was Jesu Zeitgenossen doch nicht annahmen), daß er sich an Jesus nicht ärgern dürfe. Kurz: dann affektiert er es, unter der (für ihn ausgeschlossenen!) Möglichkeit des Ärgernisses an Jesus zu glauben. Und was dann? Nun, dann glaubt er an Jesus wie zuvor, nur jetzt mit der Einbildung, daß er unter der (für ihn ausgeschlossenen!) Möglichkeit des Ärgernisses an Jesus glaube. Damit ist aber sein „Glaube" eher verschlechtert als verbessert; und keinesfalls wird diese Einbildung dem Glauben eine erhöhte Kraft geben, das Leben des Glaubenden zu bestimmen.

Will nun Kierkegaard eben das erreichen, daß sein Leser seinen Glauben an Jesus in eine Praxis des Lebens umsetze, so muß er zu ihm so reden: „Du glaubst, daß Jesus Gott sei; du glaubst also, daß durch jedes Wort Jesu Gott selbst zu dir rede: also mußt du jedem Wort Jesu, als einem Wort Gottes an dich, unbedingt vertrauen und gehorchen." Dieser Schluß ist aber unabhängig davon, wie der Leser zu dem Glauben, daß Jesus Gott sei, gekommen ist / wenn er das nur glaubt. Ja, wenn der Leser sagte: „Ich brauche das gar nicht zu glauben, daß Jesus Gott war, denn ich weiß es; es ist ja durch die Geschichte bewiesen" / so müßte Kierkegaard fortfahren: „Um so mehr mußt du jedem Wort Jesu, als einem Wort Gottes, vertrauen und gehorchen." Es wäre ja lächerlich, wenn Kierkegaard diesem Leser erwidern würde: „Nein, das kannst du nicht wissen, das kannst du bloß glauben und bloß als etwas Unglaubliches glauben! Glaube also zuerst als etwas Unglaubliches, daß Gott in Jesus Mensch wurde; und dann merke dir, daß du jedem Wort Jesu, als einem Wort Gottes selbst, unbedingt vertrauen und gehorchen sollst!"

Wenn aber der christliche Leser, für den Kierkegaard schreibt, nicht an die Gottheit Christi glaubt, so braucht ihn Kierkegaard gar nicht erst von seinem Unglauben zum Glauben zu bekehren (was er wohl auch

nicht könnte), da er ihm sagen kann: „Du nennst dich nach Christus, also wirst du auf ihn viel halten und mehr als auf dich selbst. Nun sagt Christus, der sei der kluge Mann, der seine Worte höre und tue: tust du also, was er dir sagt?" Und wenn besagter Christ das nicht bejahen kann, mag ihm Kierkegaard weiter sagen: „Dann bist du also nach Jesu Urteil der törichte Mann, der sein Haus auf den Sand baut." Da Jesus selbst nicht mehr sagt, könnte auch Kierkegaard sich daran genügen lassen, ohne in weitere Erörterung über das Wesen des Christentums u. dgl. einzugehen.

Findet endlich Kierkegaard einen Menschen, der mühselig und beladen ist, so wird er hoffentlich ebenfalls nicht von Christentum u. dgl. reden, sondern ihm sagen, daß er zu Jesus gehe, der ihm Ruhe geben werde für seine Seele; „denn (mag er dann hinzufügen, wenn er kann) auch ich habe bei ihm Ruhe gefunden für meine Seele." Mit dem könnte er sich aber überhaupt begnügen; denn wer nicht mühselig und beladen ist, glaubt ja doch nicht, daß er von Jesus lernen müsse, um die Ruhe für die Seele zu finden, die er gar nicht entbehrt.

7

Unter dem Titel „Selig, der sich nicht an mir ärgert" behandelt Kierkegaard speziell das Ärgernis; und zwar will er nach dem Untertitel der Schrift „eine biblische Darstellung und christliche Begriffsbestimmung" geben. Was haben wir da wohl zu erwarten?

Dargestellt muß nur das werden, was nicht schon so dasteht, daß man zu dem, der es kennenlernen soll, bloß zu sagen braucht: „Komm und sieh." Kierkegaard muß also, was er biblisch darstellen will, erst in der Bibel aufweisen, nachweisen; und zu dem Zweck muß er erst aufsuchen und untersuchen, was in der Bibel dafür in Betracht kommt. Also muß er untersuchen, wodurch Jesus, der die Worte spricht, die er zum Titel benützt, seine Zeitgenossen vor die Wahl stellte, entweder sich an ihm zu ärgern oder an ihn zu glauben; und wie dann das wirkliche Verhältnis der Zeitgenossen zu Jesus im Ärgernis und Glauben sich gestaltete. Dann muß er zum Zweck einer christlichen Begriffsbestimmung, indem er von dem geschichtlich Zufälligen, durch die Zeit Bedingten in dem Verhältnis der Zeitgenossen zu Jesus abstrahiert,

die immer nur mögliche doppelte Stellung zu Jesus auf den Begriff bringen: den Glauben als die richtige, das Ärgernis als die falsche. Und da er mit seiner ganzen schriftstellerischen Wirksamkeit nicht eine wissenschaftliche (historische und dogmatische), sondern eine praktische Endabsicht hat, könnte und müßte er dann noch die praktischen Folgerungen nachweisen, die sich daraus für die Stellung zu Jesus unter den veränderten Verhältnissen der Gegenwart ergeben: also einerseits, wodurch der Mensch der Gegenwart, der Jesus erst kennenlernt, vor die Wahl gestellt wird, entweder sich an ihm zu ärgern oder an ihn zu glauben; andererseits, wodurch der Mensch der Gegenwart, der an Christus glaubt, in der Nachfolge Jesu die Zeitgenossen vor die Wahl stellen muß, entweder sich an dem Jesus, dem er nachfolgt, zu ärgern oder an ihn zu glauben. Solches zu erwarten berechtigt uns der Titel der Schrift. Und natürlich dürfen wir dann auch erwarten, daß Kierkegaard eben „darstellt", was erst dargestellt werden muß, und „Begriffe" „bestimmt", die erst bestimmt werden müssen; und daß dem die ganze Haltung der Schrift entspricht.

Aber in dieser Erwartung werden wir schwer enttäuscht.

Kierkegaard beginnt damit, daß er eine „Stimmung" exrektoriert, natürlich um seinen Leser in diese Stimmung zu versetzen. Ich meine, der Schriftsteller sollte den Leser durch das, was er zu sagen hat, in eine bestimmte Stimmung bringen; und nur der Schriftsteller, der sich das nicht zutraut, wird den Leser durch besondere Kunstmittel zum voraus in eine gewisse Stimmung für die Aufnahme seiner Schrift bringen wollen. Sodann aber ist die Stimmung, die Kierkegaard exrektoriert, nicht die Stimmung, worin eine Darstellung und Begriffsbestimmung vorgenommen und hingenommen werden soll und kann: nämlich nicht die Stimmung dafür, etwas ruhig und klar zu sehen und einfach richtig zu verstehen. Insofern ist schon der Titel „Selig, der sich nicht an mir ärgert" für eine Darstellung und Begriffsbestimmung nicht gut gewählt: schon darin liegt etwas Stimmungsmache, etwas Aufregendes. In der Aufregung aber kann man weder darstellen noch eine Darstellung (das heißt: die dargestellte Sache) verstehen. Der „Stimmung" folgt: „der Inhalt dieser Darstellung in einem kurzen Inbegriff". Ich hielte es für besser, den kurzen Inbegriff nach der

Darstellung zu geben. Aber Kierkegaard muß ihn wohl vorausschicken (womit ich nicht sagen will, daß er sich dessen bewußt gewesen wäre): denn seine biblische Darstellung ist viel mehr die Entfaltung dieses kurzen Inbegriffs, als daß der kurze Inbegriff die Zusammenfassung der biblischen Darstellung wäre. Daß „Ärgernis sich wesentlich zu der Zusammensetzung von Gott und Mensch, oder zum Gott-Menschen, verhält": das muß man erst in die Evangelien hineinlesen, um es dann aus ihnen herauslesen zu können. Und nun stellt Kierkegaard nicht etwa nach den Evangelien das dar, wodurch Jesu Zeitgenossen vor die Wahl gestellt wurden, sich an ihm zu ärgern oder an ihn zu glauben, sondern erklärt nur die Stellen der Evangelien, wo das Wort „Ärgernis", „sich ärgern" benützt wird, und erklärt in sie seine Auffassung des Ärgernisses hinein. Dabei macht ihm das Zugeständnis keine ernste Schwierigkeit, daß er neben dem wesentlichen Ärgernis auch ein Ärgernis findet, das nicht wesentlich ist, weil es sich nicht auf den Gottmenschen bezieht: das also kein Ärgernis ist. Sodann hält Kierkegaard die biblische Darstellung und christliche Begriffsbestimmung nicht auseinander, untersucht also nicht, inwiefern der Mensch im Lauf der Zeiten zwar in zufällig verschiedener, aber doch immer wieder in wesentlich gleicher Weise vor die Wahl gestellt werde, an Jesus zu glauben oder an ihm sich zu ärgern. Und so mengt er endlich auch die Anwendung auf die Gegenwart in die biblische Darstellung hinein, was jener so wenig dienlich ist wie dieser. Der Christ der Gegenwart *sollte* sich eben unter der Möglichkeit des Ärgernisses für den Glauben an den Gott-Menschen entschieden haben; aber wie das in der Christenheit von dem Christen nachgeholt werden könne, dem von Kind auf eingeprägt worden ist, daß Jesus der Heiland ist, an dem sich nur die bösen Pharisäer und Schriftgelehrten ärgern konnten (was auch Kierkegaard uns wieder einprägt), ist nicht einzusehen. Die Frage, ob es für den Christen der Gegenwart zur Nachfolge Christi gehören könne, die Zeitgenossen in wesentlich gleicher Weise vor die Möglichkeit des Ärgernisses zu stellen, wie Jesus es mit seinen Zeitgenossen tat, wird von Kierkegaard nicht aufgeworfen. So wichtig sie gerade für ihn gewesen wäre (er hatte schon Ärgernis gegeben und sah wohl schon voraus, daß er noch weiteres, schwereres Ärgernis geben müsse), existierte sie für ihn doch nicht. Verhält sich

das wesentliche Ärgernis zum Gottmenschen (und ein nichtwesentliches Ärgernis ist kein Ärgernis), so kann auch nur der Gottmensch das wesentliche Ärgernis geben. Und das vorbildliche Ärgernis, das Jesus gab, hat Kierkegaard nicht in seiner ganzen Tragweite verstanden.

Auch wenn es im Bereich der Möglichkeit wäre, würde ich zum voraus so entschieden wie Kierkegaard es ablehnen, daß wir seine „biblische Darstellung" miteinander durchdiskutieren. Er würde aus jedem Wort, das ich sage, nur herauswittern, daß ich eben ein Ungläubiger sei, der am Christlichen Ärgernis genommen habe. Und mir bezeugt seine Art, die Bibel zu betrachten, daß ihm durch einen Aberglauben, der nicht bloß „christlich" ist, unmöglich gemacht ist, einer richtigen Forderung nachzukommen, die er selbst uns nicht nachdrücklich genug einschärfen kann: über die fatalen achtzehn Jahrhunderte hinweg sich in die Gleichzeitigkeit mit Jesus zurückzuversetzen. Ich behandle also wiederum seine Meinung, die er aus der Bibel herauszulesen glaubt, eben als seine Meinung, und setze ihr meine Meinung eben als meine Meinung entgegen.

Nach Kierkegaards Meinung war und ist die Möglichkeit, sich an Jesus zu ärgern, damit gegeben, daß er inkognito (als Gott, der er in Wirklichkeit war, in Knechtsgestalt) unter den Menschen auftrat und eine direkte, offene Mitteilung (wer er eigentlich sei) nicht geben konnte und wollte. Ich meine: wenn Jesus inkognito auftrat, wollte er, daß ich mich um das nicht bekümmere, wer er eigentlich sei (wenn ein König inkognito reist, will er gerade nicht als König behandelt werden); also nehme ich ihn, nach seinem Willen, für den, der er scheinen wollte. Ich beleidige ihn also nicht durch eine Verehrung, die er eben nicht wollte. Ich höre und würdige, was er mir sagt, als Belehrung und Beratung durch einen Menschen, der mir nichts vorzuschreiben hat, von dem ich mich aber gerne belehren und beraten lasse, wenn ich merke, daß er dazu die Fähigkeit besitzt. Seine „Knechtsgestalt" kommt dabei gar nicht in Betracht. Epiktets Weisheit wird dadurch in meinen Augen nicht schlechter, daß er ein Sklave war; und Mark Aurels Weisheit wird dadurch in meinen Augen nicht besser, daß er Kaiser war. Nur würde ich die Meinung des Kaisers Mark Aurel beachtenswerter finden, wenn ich erfahren möchte, wie ich mich als Kaiser zu verhalten

habe; und die Meinung des Sklaven Epiktet würde ich dafür beachtenswerter finden, wie ich mich als Sklave zu verhalten habe. Wäre Jesus Gott auf Erden gewesen, so würde ich seine Meinung dafür ganz besonders beachtenswert finden, wie ich mich als Gott auf Erden zu verhalten habe. Und dann würde ich mir ihn doch nicht dafür zum Vorbild nehmen, wie ich mich als bloßer Mensch zu verhalten habe. Da jedoch Jesus (wenn er inkognito war) nur für einen Menschen wie ich gelten wollte, brauche ich mir darüber nicht den Kopf zu zerbrechen. Darüber, wie ich mich etwa inkognito zu verhalten habe, brauche ich mich auch nicht belehren zu lassen, weil ich gar keine Veranlassung habe, ein Inkognito zu wahren oder aufzugeben. Das würde ich übrigens gerade dann betonen, wenn ich ein „Inkognito" wäre. Aber: das Inkognito Jesu existiert für mich nicht, sogar (und gerade dann) wenn es damit seine Richtigkeit hätte. Und damit befinde ich mich jedenfalls in gutem Einverständnis mit ihm selbst: ob er nun inkognito auf Erden wandeln wollte oder nicht.

Sodann habe Jesus dadurch den Zeitgenossen die Veranlassung gegeben, sich an ihm zu ärgern, daß er als einzelner sich dem Bestehenden (das als solches die Neigung habe sich zu vergöttern) nicht habe ein-, also unterordnen wollen. Das stimmt; und das ist für mich von großer Wichtigkeit. Denn auch für mich ist das eine Lebensfrage, ob ich mich einem Bestehenden (das die Neigung hat, sich zu vergöttlichen) ein-, also unterordnen solle und wolle. Aber dieses Bestehende ist für mich ein anderes als für Jesus. Das Bestehende Jesu vergöttlichte sich durch Berufung auf die Ältesten, die Propheten, Moses / durch die Berufung darauf, daß durch die Propheten und Moses Gott geredet habe, und die Ältesten auf dem Grund Moses' und der Propheten stehen; mein Bestehendes vergöttert sich durch die Berufung auf Bekenntnisse, die durch die Ältesten der christlichen Kirche fixiert wurden, durch die Berufung auf Jesus und seine Apostel, und endlich auch wieder durch die Berufung auf die Propheten und sogar auf Moses / durch die Berufung auf das „Wort Gottes", das mir in maßgebender Weise übermittle, was Gott durch Mose und die Propheten, durch Jesus und seine Apostel geredet und getan habe. Ich finde nun, daß Jesus sich gegen sein Bestehendes richtig verhalten habe. Ich sehe in Jesu Ver-

halten gegen sein Bestehendes ein Paradigma für das Verhalten des einzelnen gegen das Bestehende; und so suche ich sein Verhalten gegen sein Bestehendes (mutando mutanda) auf mein Verhältnis zu meinem Bestehenden zu übertragen. Das heißt: wie Jesus (meinetwegen im Inkognito) gegebenenfalls gegen die Alten „Ich" sagte, so sage ich (ohne Inkognito) gegebenenfalls gegen die Alten „Ich". Und ich glaube dabei in gutem Einverständnis mit Jesus zu sein, wenn ich gegebenenfalls auch gegen ihn (er ist jetzt auch einer der Alten geworden, auf die das Bestehende sich beruft, um sich zu vergöttlichen) „Ich" sage. Ob aber dieser Fall je eintritt, kann ich nie gewiß wissen, da ich über Jesus keine unbedingt sichere Kunde habe. Nun teilt Kierkegaard mein Mißtrauen gegen alles Bestehende, das als solches die Neigung hat, sich zu vergöttlichen. Er teilt auch mein Mißtrauen gegen sein und mein Bestehendes: gegen die „bestehende" Christenheit. (Oder: ich teile sein Mißtrauen gegen die bestehende Christenheit.) Daß ich aber Jesu Verhalten gegen sein Bestehendes so zum Paradigma nehme für mein Verhalten gegen mein Bestehendes: das würde er gotteslästerlich finden. Woraus ich bloß schließe, daß er in der Situation der Gleichzeitigkeit an Jesu Überhebung über das Bestehende sich mit den Pharisäern und Schriftgelehrten geärgert hätte.

Das Ärgernis an der Überhebung Jesu über das Bestehende bezeichnet Kierkegaard als das unwesentliche Ärgernis, da dieses Ärgernis nicht bloß durch den Gottmenschen erregt werden könne. Die Möglichkeit des wesentlichen Ärgernisses sei dadurch gesetzt, daß Jesus als ein einzelner Mensch geredet und gehandelt habe, als wäre er Gott; und umgekehrt dadurch, daß Jesus, der sich für Gott ausgegeben habe, sich als den geringen, armen, leidenden, zuletzt ohnmächtigen Menschen gezeigt habe ... Ich nehm ja nicht an, daß Jesus die Wunder getan habe, die von ihm erzählt werden (hätte er sie aber getan, so hätte er damit nicht gehandelt, als wäre er Gott: haben denn Mose, Elia, Elisa, die Apostel, wenn sie Wunder taten, sogar Tote erweckten, damit gehandelt als wären sie Gott?); ich nehme auch nicht an (was in der Bibel nicht einmal erzählt wird), daß Jesus einmal gesagt hätte: „Ich bin Gott." Wenn aber heute jemand zu mir sagte: „Ich bin Gott" / nun, so würde ich zunächst nachsehen, ob er im Scherz oder im Ernst redet;

und wenn er im Ernst redete, ob er bei Sinnen sei. Könnte ich daran nicht zweifeln, so würde ich ihm ruhig erwidern, daß ich ihn nicht verstehe. Ob er damit etwa sagen wolle, daß er allmächtig, allgegenwärtig sei, daß er die Welt geschaffen habe, erhalte, regiere? (So hätte ich Jesus, wenn er gesagt hätte: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater", vielleicht einfach gefragt: „Was meinst du denn damit?") Daß mir aber jemand sagte, er sei Gott, wäre mir gleich unverständlich, ob dieser Jemand der Präsident der zukünftigen Vereinigten Staaten des Erdballs wäre oder ein zerlumpter, halbverhungerter, siecher Bettler. Das ist übrigens eigentlich auch die Meinung Kierkegaards: neben dem unendlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch hat der endliche Unterschied zwischen Mensch und Mensch nichts zu bedeuten. Das ist für Kierkegaard sogar eines seiner wichtigsten Dogmen. Dann wird aber nur für einen gedankenlosen Menschen die Möglichkeit des Ärgernisses erst durch die Knechtsgestalt des Gottmenschen gesetzt, nicht schon durch die Menschwerdung Gottes. Ist Kierkegaard die Knechtsgestalt Jesu so wichtig, so ist ihm der Unterschied zwischen Mensch und Mensch (also zwischen reich und arm, vornehm und gering, mächtig und machtlos) nicht das Nichts, als das er ihn sonst zu behandeln beliebt.

Eine Möglichkeit des Ärgernisses entstehe endlich dadurch, daß dem Jünger Jesu drohe, in das Schicksal des Meisters hineingezogen zu werden. Hier ist aber wohl zu unterscheiden, ob der Jünger aus Angst vor der Verfolgung um Jesu willen Jesus verleugnet, ohne an ihm irre zu werden, oder ob der Jünger, weil Jesus von dem Bestehenden verurteilt wird, an Jesus irre wird. Nur im letzteren Falle „ärgert" er sich an Jesus; im ersteren Fall ist er bloß zu schwach, sich vor der Welt zu dem Jesus zu bekennen, an den er im Herzen glaubt. (Um ein Beispiel aus einem anderen Gebiet beizuziehen: Galilei hat aus Angst vor der Inquisition nur Kopernikus verleugnet, sich aber gewiß nicht an Kopernikus geärgert. Er war nach seinem Widerruf gewiß noch der Meinung, die er widerrufen hatte.) „Ärgern" kann sich aber um der drohenden Verfolgung willen an Jesus nur, wer dadurch, daß er um Jesu willen verfolgt wird, seinen Glauben an Jesus widerlegt glaubt. Der hat aber schon vorher Jesu (also auch an Jesus) nicht

geglaubt, der ihm ja sogar das in Aussicht stellte, daß er um seinetwillen verfolgt werde. Der war also überhaupt nie ein wirklicher, überzeugter Jünger (Schüler) Jesu; und ein wirklicher Jünger Jesu hat sich an ihm noch nie „geärgert" / sogar dann nicht, wenn er ihn, um Jesu willen verfolgt, aus Schwachheit „verleugnete".

Auch ich finde mich durch Jesus vor die Möglichkeit des Ärgernisses gestellt; und ich halte meine Verbindung mit ihm (um mich ganz unbestimmt auszudrücken) nur unter der fortdauernden Möglichkeit des Ärgernisses fest. Aber mit dem Ärgernis ist es gar nicht die einfache Sache, die Kierkegaard darin eigentlich sieht; und die wirkliche Möglichkeit des Ärgernisses an Jesus liegt für mich gar nicht in dem, worin sie für Kierkegaard doch auch nur in der Theorie lag, nicht in der Praxis.

Erstens nämlich unterscheide ich Jesus von der Christologie, die sich im Laufe der achtzehn Jahrhunderte gebildet hat. Wenn ich die Lehre von dem Gott-Menschen unglaubhaft finde (vielmehr: wenn ich mir unter einem Gott-Menschen so wenig denken kann wie unter einem Holz-Eisen), so ärgere ich mich nicht an Jesus, sondern an den Urhebern dieser Lehre; und das nehme ich aus m. E. guten Gründen gar nicht schwer. Denn ich finde Kierkegaards Mißtrauen gegen die Spekulation und die Spekulanten durchaus berechtigt; und ich sehe, im Unterschied von Kierkegaard, nur nicht ein, warum ich mir dieses Mißtrauen zur Sünde machen soll, wenn man die Resultate der Spekulation Dogmen heißt und der Spekulant nicht Hegel oder Fichte ist, sondern Athanasius, Origenes, Paulus oder Johannes.

Ferner unterscheide ich Jesus von dem, was die kanonischen und apokryphen Evangelien von Jesus erzählen. Wenn ich aber die Überlieferung über Jesus oft nicht glaubhaft finde, ärgere ich mich nicht an Jesus, sondern an dieser Überlieferung, also an den Überlieferern dieser Überlieferung. Und auch das nehme ich aus m. E. guten Gründen gar nicht schwer. Denn die Überlieferer der Kunde von Jesus haben es offensichtlich damit gar nicht genau genommen, daß sie gewiß nur berichteten, was Jesus wirklich erlebt, geredet und getan hat. Und ich sehe nicht ein, daß die nachträgliche Kanonisierung eines Teils der Evangelien an diesem Sachverhalt etwas ändern könne. Die Kirchenmänner, die diese Kanonisierung vollzogen, haben sich überhaupt nicht

durch Gewissenhaftigkeit ausgezeichnet, und namentlich auch nicht durch historische Gewissenhaftigkeit. Kierkegaard scheint zu meinen, daß das Neue Testament nicht etwa im Lauf der achtzehn Jahrhunderte nach und nach entstanden und fixiert, sondern irgendwann einmal vom Himmel gefallen sei, als ein unzweifelhaftes Gottes-Wort; und durch diese Gedankenlosigkeit des großen Dialektikers finde ich mich gar nicht ins Unrecht gesetzt.

In der unsichern Überlieferung über Jesus, auf die ich nun einmal angewiesen bin, ist mir nun manches, vieles nicht bloß unglaubhaft, sondern auch gleichgültig. Dazu gehört insbesondere auch, ob Jesus seinem Selbstgefühl gegenüber dem Bestehenden, über das er sich erhob, unter dem Einfluß des Bestehenden den Ausdruck gegeben habe, daß er der von dem Bestehenden erwartete Messias der Juden sei. Dadurch wird nämlich die Belehrung und Beratung für mein Leben, die er mir gibt, weder besser noch schlechter. Wenn er sich für den Messias der Juden hielt, höre ich nicht deshalb auf ihn, sondern weil er mir in Aussicht stellt, ich werde, wenn ich von ihm lerne, Ruhe finden für meine unruhige Seele; und wenn es damit seine Richtigkeit hat, beruht das nicht auf einer wirklichen oder angeblichen Würde seiner Person, sondern auf der Qualität dessen, was ich von ihm lernen soll.

Und nun stellt mich von dem, was Jesus nach der Überlieferung gelehrt habe und auch nach meiner Meinung gelehrt haben könnte, manches vor die Möglichkeit des Ärgernisses: das heißt, vor die Wahl, ob ich bei ihm in die Lehre gehen will oder nicht.

Ich beginne mit dem Schlimmsten. Jesus soll gesagt haben: „Wer sich zu mir vor den Menschen bekennt, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel; wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den werde auch ich verleugnen vor meinem Vater im Himmel." Da ich von ihm lernen soll, sollte ich also auch von ihm lernen: „Wie du mir, so ich dir." Ich brauche das nicht erst zu lernen (es liegt mir leider gar zu nahe), möchte es vielmehr verlernen. Warum sollte nun Jesus das nicht so gut gesagt haben können, wie es so viele Menschen leider sagen? Aber wenn er es gesagt hätte, würde ich mir ihn so wenig zum Lehrer wählen wie die vielen Menschen, die auch so

sagen; da hätte ich vielmehr Lust, ihn darauf hinzuweisen, daß er selbst mir sonst rät: „Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen" / und daß, wer ihn in der Angst vor Folter und Tod verleugnet, dadurch noch nicht einmal sein „Feind" sei. Der Möglichkeit, mich um dieses Worts willen an ihm zu ärgern, entgehe ich (mit gutem Gewissen) dadurch, daß ich zu seiner Ehre annehme, es sei ihm bloß angedichtet worden. Ich ärgere mich also nicht an Jesus, sondern an der Überlieferung und an der Kirche, die eine solche Überlieferung unbesehen kanonisierte.

So selbstverständlich für mich ferner Jesu Ablehnung der pharisäischen „Gerechtigkeit" ist, möchte ich doch die Art, wie Jesus die Pharisäer bekämpft habe, eher verlernen (sie ist ja höchst gewöhnlich, und liegt auch mir nur gar zu nahe), als von ihm lernen. Doch ärgere ich mich auch um dessen willen an Jesus nicht, weil ich guten Grund für die Annahme zu haben glaube, daß Jesus den für ihn notwendigen Kampf gegen den „Pharisäismus" nicht in der Weise geführt habe, wie es in den Evangelien dargestellt ist. Dagegen ärgere ich mich wieder an der Überlieferung und an der Kirche, die diese Überlieferung unbesehen kanonisierte.

Von ganz anderer Art ist aber für mich die Möglichkeit des Ärgernisses, wenn Jesus mir sagt: „Sorge nicht für den morgigen Tag; dein himmlischer Vater weiß, was du bedarfst." Ich sehe ein, daß die Befolgung dieses Rats mir eine unerschütterliche Ruhe des Gemüts geben würde. Aber ich kann Jesu Rat doch nur dann befolgen, wenn Jesu Behauptung wahr ist: daß mein himmlischer Vater weiß, was ich bedarf. Die Frage ist für mich also: ob Jesus mich in nicht ganz ungewöhnlicher Weise durch eine bloße erbauliche Phrase vertrösten will, oder ob er weiß, was er sagt; und wenn er weiß, was er sagt, ob das auch wahr ist. Ich könnte mich also an Jesus ärgern als an einem „frommen" Schwätzer; und ich könnte mich an Jesus ärgern als an einem Schwärmer oder Phantasten. Da ich aber Grund zu der Vermutung zu haben glaube, daß Jesus das Phantastische, das er in der Überlieferung hat, nur angedichtet ist, riskiere ich es, seinen Rat zu befolgen. Dieses Risiko wird mir dadurch erleichtert, daß ich Jesu Rat auch dann gut finde, wenn der himmlische Vater, der für mich sorgen könne und

wolle, gar nicht existierte. Ich würde lieber auf den nächsten Tag verzichten, als daß ich den heutigen Tag mir durch die (gerade nach Jesu Meinung) doch unmögliche Sorge für den morgigen Tag verdürbe.

Wieder anderer Art ist für mich die Möglichkeit des Ärgernisses, wenn Jesus mir rät: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", und mir sagt, daß mir das Verhalten des Nächsten überhaupt und insbesondere gegen mich niemals einen Grund gebe, ihn nicht zu lieben. Denn ich bin zwar mit Jesus der Meinung, daß ich nur in dieser unbedingten Liebe zum Nächsten unbedingt zur Ruhe kommen kann; aber ich glaube verstanden zu haben, daß Lieben-wollen noch nicht Lieben ist und auch nicht der Weg zum Lieben. Das scheint Jesus, als er seinen guten Rat gab, übersehen zu haben / vielleicht deshalb, weil er das Gebot, den Nächsten zu lieben, aus der Überlieferung übernahm, unter deren Einfluß er geworden war, der er wurde. Doch ärgere ich mich deshalb nicht an ihm; ich glaube ihm sogar das zum Besten deuten zu können und zu müssen, daß er die Schwierigkeit, wie es scheint, nicht entdeckte, die ich entdeckt habe. Wer unbedingt liebt, also nicht lieben zu wollen veranlaßt ist, kann wohl übersehen, daß Lieben-wollen noch nicht Lieben ist und auch nicht der Weg zum Lieben.

Wenn Jesus aus der Überlieferung, unter deren Einfluß er wurde, auch den Rat oder das Gebot übernahm, Gott über alles zu lieben, so verstehe ich wieder nicht, wie ich das machen soll, und verstehe nun aber überhaupt nicht, was das besagen soll, Gott zu lieben. Das muß ich also eben bis auf weiteres dahingestellt sein lassen; und das tue ich auch in dem Gedanken, daß Jesus sich unter der Liebe zu Gott ja wohl etwas Richtiges, Gutes und Schönes gedacht haben mag, das für mich eben noch zu hoch ist.

In diesem praktischen Verhältnis zu Jesus scheint mir Kierkegaards Theorie, daß man nur unter der Möglichkeit des Ärgernisses an Jesus glauben könne, nur eine aus dem christologischen Dogma gezogene Konsequenz zu sein ohne praktische Bedeutung. Sie ist auch für Kierkegaard nur eine überflüssige Waffe gegen die spekulative Theologie und das Gewohnheitschristentum / und ein Kunstgriff der Apologetik, die er sonst als Verrat am Christentum behandelt.

8

Schon im Oktober 1847 hatte Kierkegaard sich als Text für eine Freitagspredigt vorgemerkt: „Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, so werde ich alle zu mir ziehen" (Joh. 12, 32), und sich darüber einige Gedanken aufgezeichnet. Im August 1848 hatte er eine Predigt über dieses Wort Jesu ausgearbeitet (die er den 1. September 1848 auch in der Frauenkirche zu Kopenhagen hielt) und entwarf den Plan zu sechs weiteren Abendmahlspredigten über denselben Text. In der Ausarbeitung wurden aus diesen dann Betrachtungen oder Abhandlungen in Form von Reden.

Jesus schickt diesem Worte voran: „Jetzt ist das Gericht über diese Welt, und der Fürst dieser Welt wird hinausgeworfen werden." Das scheint also die Bedingung dafür zu sein, daß Jesus nach seiner Erhöhung von der Erde alle zu sich ziehen werde. Da nun seit der Zeit, da Jesus erhöht wurde, viele Jahrhunderte verflossen sind und bei weitem noch nicht „alle" zu Jesus gekommen sind (auch nicht in der sogenannten Christenheit), entsteht die Frage, was denn Jesus dazu getan habe, alle zu sich zu ziehen, und ob sein Mißerfolg nicht daraus zu erklären sei, daß in dem Gericht über die Welt, von dem Jesus spricht, der Fürst dieser Welt eben nicht hinausgeworfen worden sei. Von einem Mißerfolg Jesu zu reden, würde Kierkegaard gewiß blasphemisch finden. Ein solcher kommt für ihn aber auch gar nicht in Frage, da Jesus den Menschen nur in der Weise zu sich ziehen könne, daß er ihn vor eine Wahl stelle. Hat das Ziehen Jesu keinen Erfolg, so liegt die Schuld nur auf seiten des Menschen, der sich eben nicht ziehen läßt. Das Schicksal der vielen Menschen, die von Jesus noch gar nichts gehört haben, also auch noch nicht vor die Wahl gestellt wurden, ob sie sich für oder wider ihn entscheiden wollen, bekümmert Kierkegaard nicht.

Inwiefern stellt nun aber Jesus den Menschen vor die Wahl, ob er sich von ihm zu sich ziehen lassen wolle oder nicht? Antwort: Christus ist die Wahrheit. Es ist aber für die Wahrheit gleich wesentlich, daß sie in dieser Welt leidet, wie daß sie in einer andern Welt, der Welt der Wahrheit, siegt. Christus war in dieser Welt die unter Verachtung und Verfolgung leidende Wahrheit, und ist jetzt in der andern Welt die zu Macht und Herrlichkeit erhöhte Wahrheit. Nun wäre das ja eine sehr

leichte Wahl, ja gar keine Wahl, ob ich mich von dem Erhöhten zu Macht und Herrlichkeit emporziehen lassen wolle. Aber der erhöhte Jesus zieht mich nur auf demselben Weg zu sich, auf dem er selbst zu Macht und Herrlichkeit emporgestiegen ist: auf dem Weg des Leidens unter Verachtung und Verfolgung. Ob ich mich auf diesem Weg zu ihm ziehen lassen will, das ist eine ernsthafte Frage und Wahl. Und ich habe ja nur die Verheißung des Verachteten und Verfolgten, daß er mich, *wenn* er von der Erde erhöht sei, zu seiner Macht und Herrlichkeit emporziehen werde. Ist er denn nun aber von der Erde erhöht? Von der Erhöhung aus hat er kein Wort gesprochen. Die Frage ist also für mich, ob ich mich von ihm nicht *bloß* in ein Leben ernster Verachtung und Verfolgung hineinziehen lasse. Soll ich ihm nachfolgen, um *nur* mit ihm zu sterben?

So scharf spitzt sich nun für Kierkegaard die Wahl, vor die ihn Jesus stellt, freilich nicht zu; wie er auch von mir nicht voraussetzt, daß sie sich für mich so scharf zuspitze. Denn für ihn steht es fest, daß Jesus die Wahrheit ist und als die Wahrheit in der andern Welt zu Macht und Herrlichkeit erhöht ist; und er setzt voraus, daß ich davon, als Christ, ebenfalls überzeugt sei. In dem Augenblick der Wahl soll ich aber das vergessen / wie Kierkegaard selbst im Eifer vergißt, daß der Erhöhte doch einige Worte gesprochen hat: Jesus hat ja nach seiner Auferstehung noch mehrfach mit seinen Jüngern geredet, hat sie zum Himmel auffahrend gesegnet, hat vom Himmel her Paulus zugerufen: „Ich bin Jesus, den du verfolgst." Ich soll also nur hören, daß ein verachteter und verfolgter Mensch mir sagt, *wenn* er erhöht sei, werde er mich zu sich ziehen. So steht es für mich tatsächlich, da mir die biblische Erzählung von Jesu Auferstehung und Himmelfahrt und von Pauli Bekehrung sehr zweifelhaft ist. Wie aber der bibelgläubige Christ, für den Kierkegaard schreibt, im Augenblick der Wahl das vergessen könne, daß Jesus unzweifelhaft zur Rechten Gottes erhöht ist, das verstehe ich nicht. Aber vielleicht hat Kierkegaard das auch nicht so scharf genommen; denn daß das gar keine ernste Wahl ist, ob man auf dem schmalen Weg „Jesus" unzweifelhaft zum ewigen Leben kommen wolle oder auf dem breiten Weg der Welt unzweifelhaft ins ewige Verderben kommen wolle (so steht die Sache eigentlich für den Christen, der als

solcher doch ein gläubiger Christ ist), das hat er sich nicht deutlich gemacht.

Aber davon sehe ich ab. Wichtiger ist, daß Kierkegaard sich nicht deutlich gemacht hat, wie sich's eigentlich mit dem Leiden und Siegen der Wahrheit verhält.

Die Wahrheit ist nämlich kein Lebewesen, das leiden und siegen könnte; leiden und siegen kann nur ein Mensch. Wenn die Wahrheit leidet, leidet in Wirklichkeit ein Mensch um der Wahrheit willen: werden einem Menschen deshalb von andern Menschen Leiden zugefügt, weil diese aus seinem Reden und Tun merken, daß er für Wahrheit hält, was sie für Irrtum halten, und also für Irrtum hält, was sie für Wahrheit halten. Deshalb verachten und verfolgen sie ihn. Und wenn die Wahrheit siegt, siegt immer ein Mensch: dadurch nämlich, daß er andre Menschen veranlaßt, sich von der Wahrheit seiner von ihnen bis dahin für Irrtum gehaltenen Meinung und der Unwahrheit ihrer von ihnen bis dahin für Wahrheit gehaltenen Meinung zu überzeugen. Doch würde ich darin, daß ich einen andern Menschen vom Irrtum zur Wahrheit führe, nicht einen „Sieg" über ihn sehen, dessen ich mich rühmen könnte, sondern mich vielmehr dessen freuen, daß ich ihm einen guten Dienst leisten durfte; wie ich auch darin, daß ich von jemand vom Irrtum zur Wahrheit geführt würde, nicht eine Niederlage sehen würde, die ich erlitten hätte, sondern einen guten Dienst, der mir geleistet worden wäre. Und insbesondere würde ich mich durchaus nicht etwa „besiegt" glauben, wenn ich mit brutaler Gewalt verhindert würde, meine Meinung zu sagen und nach meiner Meinung zu leben. Ich hielte mich nicht einmal für „besiegt", wenn ich in einer Abstimmung überstimmt würde. Wo sich's um die Wahrheit handelt, handelt es sich niemals um „Kampf", „Sieg" und „Niederlage", sondern nur um Überzeugen und Überzeugtwerden: das ist die Wahrheit über die Wahrheit, die gerade auch Kierkegaard uns lehrt, die er aber dadurch wieder unterdrückt, daß er sich nicht enthalten kann, die Phrase von dem „Sieg" der Wahrheit zu gebrauchen.

Auch über das Leiden um der Wahrheit willen spricht Kierkegaard in einer Weise, die irreführen kann. Wenn Jesus und Mani gekreuzigt, Savonarola und Giordano Bruno verbrannt wurden, so haben sie zu-

nächst einmal den Tod auf eine sehr schmerzhafte Weise erlitten. Aber sterben mußten sie doch einmal; und vielleicht, wahrscheinlich, gewiß ist es doch noch schmerzhafter, jahrelang an Tuberkulose, Krebs, Aussatz, Paralyse zu sterben. Sodann aber wurden sie von andern Menschen mit Gewalt umgebracht / was doch auch dann geschieht, wenn jemand im Krieg oder von einem Raubmörder getötet wird. Aber sie wurden als Verbrecher schimpflich hingerichtet, obgleich sie unschuldig waren! Es sind schon viele Menschen unschuldig hingerichtet worden; woraus verständige Menschen doch nur schließen, daß ein Hingerichteter unschuldig gewesen sein kann, eine Hinrichtung also nicht als solche schon beschimpfend finden. Wie verständige Leute es auch nicht an sich beschimpfend finden, daß jemand gesessen hat. Aber sie wurden hingerichtet, nicht bloß obgleich sie unschuldig waren, sondern weil sie die Wahrheit bekannten! Nein, sie wurden verurteilt, weil sie Irrtümer lehrten, und ließen sich hinrichten, weil sie die Irrtümer, deren man sie bezichtigte, für Wahrheit hielten und deshalb nicht widerrufen konnten. Und da sie sich der Hinrichtung durch einen heuchlerischen Widerruf hätten entziehen können (wie sie sich der Gefahr der Hinrichtung schon vorher dadurch hätten entziehen können, daß sie ihre Wahrheit für sich behalten und in ihrem Leben verleugnet hätten), so ließen sie sich offenbar deshalb hinrichten, weil sie das für das geringere Übel hielten. Das gehörte natürlich zu der Wahrheit, die sie erkannt zu haben glaubten. Dann können sie aber zu denjenigen, die deshalb nicht hingerichtet werden, weil sie die gefährliche Wahrheit nicht erkannt haben oder nicht zu bekennen wagen, wenn solche sie bemitleiden, nur sagen: „Weinet nicht über mich, sondern über euch selbst" / weil die ja das größere Übel vorziehen oder die Wahrheit eben noch nicht erkannt haben. Und dann werden sie insbesondere ihre Richter und Henker bedauernswerter finden als sich selbst. Es ist also gewiß nicht in ihrem Sinn, wenn wir ihre Leiden um der Wahrheit willen überschätzen: denn sie, nach ihrem Sinn, haben doch nur das geringere Übel gewählt. Kierkegaard aber kann sich darin gar nicht genug tun, uns das auszumalen, wie furchtbar Jesus und seine Nachfolger dadurch gelitten haben / daß sie das geringere Übel vorzogen. Und andrerseits kann Kierkegaard das Verbrechen, das an dem Wahrheitszeugen

begangen wird, nicht schwarz genug malen, weil er sich niemals ruhig überlegt, warum der Verfolger des Wahrheitszeugen diesen eigentlich verfolgt. Das tut der Verfolger doch niemals deshalb, weil der Wahrheitszeuge ein Wahrheitszeuge sei, sondern entweder (im besseren Fall) deshalb, weil dieser „Wahrheitszeuge" Irrtümer als Wahrheit verbreite, oder (im schlimmeren Fall) deshalb, weil ihm die Wahrheit dessen, was der „Wahrheitszeuge" sagt, ganz gleichgültig ist und er in dessen Meinung nur eine eben ihm gefährliche Meinung sieht. Im ersteren Fall ist der Verfolger ein ehrlicher Fanatiker (soweit eben ein Fanatiker ehrlich sein kann), im letzteren Fall ein gewissenloser Politiker, für den es (deshalb eben ist er gewissenlos) Wahrheit überhaupt nicht gibt. Ich tue aber einem Menschen, für den es „die Wahrheit" überhaupt nicht gibt (noch nicht oder nicht mehr) doch Unrecht, wenn ich meine, er verfolge eine ihm unbequeme Meinung als die Wahrheit. Wenn Pilatus auf Jesu Wort: „Ich bin dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeuge; jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme", nur mit der ironischen Frage erwidert: „Was ist Wahrheit?" / so hat er Jesus gewiß nicht als Wahrheitszeugen verurteilt ...

Jesus war nicht bloß die Wahrheit, er war auch Liebe: als die Wahrheit war er Liebe. Hat er als die Wahrheit gelitten, so bestand das darin, daß er sich durch seine Liebe Leiden zuzog. Auch diesen Gedanken hat Kierkegaard nicht klar durchzudenken und also auch nicht richtig zu verwerten vermocht. Es ist von wesentlicher Bedeutung für das Verständnis Kierkegaards, daß wir das verstehen.

„Er, der Erniedrigte, ... wollte nur eines: die Menschen retten; er wollte das unbedingt, wollte, um das zu tun, die himmlische Herrlichkeit verlassen; wollte, um das zu tun, sein Leben opfern. Man sollte glauben, daß er alle hätte bewegen müssen, aber er bewegte niemand. Und doch ja: er bewegte alle, er empörte sie nämlich alle gegen sich. Welches Leiden! welches Leiden der Liebe!" Daß Jesus das Leiden der Liebe durchgelitten hat; und daß das Leiden der Liebe das schmerzlichste Leiden ist: das soll Kierkegaard ohne Vorbehalt zugegeben werden. Aber über dem Leiden der Liebe wollen wir doch nicht vergessen, daß das Lieben selbst eine Glückseligkeit ist, die der durch Liebe

Leidende gewiß nicht mit irgendwelchem noch so glücklichen Leben ohne Liebe tauschen möchte. Das Glück zu lieben wird auch nicht durch das schwere eigentliche Leiden der Liebe aufgehoben oder in sein Gegenteil verwandelt: durch das Leiden, dem nicht helfen zu können, dem man aus Liebe gerne helfen möchte. Insbesondere ist das Glück zu lieben auch nicht dadurch bedingt, daß die Liebe Gegenliebe erweckt, obgleich das für den Liebenden natürlich eine große Freude ist. Kierkegaard hat von dem Glück zu lieben offenbar keine sehr starke Vorstellung. Sodann tut Kierkegaard, da ihn das Dogma hindert sich in die Situation der Gleichzeitigkeit zu versetzen, den Zeitgenossen Jesu entschieden Unrecht. Diese konnten nicht dadurch gerührt werden, daß er, um sie zu retten, die himmlische Herrlichkeit verlassen hatte: denn davon wußten sie noch nichts. Nicht einmal das konnte sie rühren, daß er, um sie zu retten, sein Leben opfern wollte: denn sie konnten höchstens merken, daß er sein Leben riskiere, konnten aber nicht verstehen, daß er, weil das zu ihrer Rettung notwendig sei, sein Leben opfern wolle. Sodann hat Jesus die Juden nicht durch seine Liebe sich zu Feinden gemacht, sondern durch seine Gleichgültigkeit gegen die Satzungen der Ältesten und wohl auch gegen die Satzungen des Gesetzes und durch seine Angriffe auf ihre Art von Gerechtigkeit. Nicht daß er Kranke heilte, habe die Pharisäer empört, sondern daß er sie am Sabbat heilte; und nicht daß er Dämonen austrieb, sondern daß er nach ihrer Meinung den Teufel durch Beelzebub austrieb. Nebenbei sei doch auch bemerkt, daß nicht alle sich gegen Jesus empörten. Waren es nur wenige, die unter dem Kreuz mit ihm litten, so verdienen diese wenigen um so weniger, daß sie für nichts gerechnet werden. Doch kann ihnen das ja gleichgültig sein, daß man sie zur größeren Ehre des Leidens Jesu übersieht. Aber Kierkegaard nimmt nun unter dem Kreuz Jesu zu den Menschen, für die Jesus sich kreuzigen ließ, eine Stellung ein, die dem Sinne Jesu durchaus nicht entspricht und auch, abgesehen davon, in sich selbst einen Widerspruch enthält. Kierkegaard meint nämlich, der Anblick des Leidens Jesu müsse den, der Jesus liebt, dazu bewegen, daß er in Gleichheit mit Jesus leiden wolle. Aber in Gleichheit mit Jesus leidet, wer auf dieselbe Weise wie Jesus, also durch Liebe zu den Mitmenschen, zu seinem Leiden kommt. In Gleichheit mit

Jesus leidet also nicht, wer aus Liebe zu Jesus leiden will, und überhaupt nicht, wer leiden will. Jesus hat nicht leiden wollen, sondern die Menschen retten wollen; und durch die Art, wie er den leidenden Menschen helfen zu können und zu sollen glaubte, zog er sich seine Verurteilung als Religionsverbrecher zu. Er sagte seinen Jüngern nicht, des Menschen Sohn *will* nach Jerusalem hinaufziehen, um dort hingerichtet zu werden; er sagte vielmehr: „des Menschen Sohn *muß* viel leiden"; und in Gethsemane erfuhr er, daß ihm das nicht erspart werden könne, viel leiden zu müssen. Wer aus Liebe zu Jesus leiden will, leidet nicht wie Jesus; und wie Jesus leidet nur, wer wie Jesus dadurch sich Verfolgung zuzieht, daß er aus Liebe zu den Menschen Menschen retten will. Und nicht einmal das hält Kierkegaard rein und klar fest, daß der Jünger Jesu aus Liebe zu Jesus leiden wolle. Denn er macht es dem, der Jesus liebt, zu einer „Ehrensache", wie Jesus leiden zu wollen. Etwas aus Liebe tun, und seine Ehre darein setzen etwas aus Liebe zu tun: das ist doch zweierlei. Wer ehrenhalber etwas aus Liebe tut, der tut es doch nicht aus Liebe. Ich kann nicht aus dem einen Beweggrund nach dem andern Beweggrund handeln: außer die beiden Beweggründe sind ein und derselbe Beweggrund. Um der Ehre willen und um der Liebe willen ist aber nicht dasselbe; und um der Liebe zum einen willen dem andern zu helfen, ist etwas anderes, als diesem deshalb zu helfen, weil man *ihn* liebt; und endlich, wenn man es ganz genau nimmt, ist um der Liebe willen etwas wesentlich anderes als aus Liebe. Wenn ich um der Liebe willen einem Menschen helfe, tue ich es, um Liebe zu üben; wenn ich aus Liebe einem Menschen helfe, tue ich es, um ihm zu helfen.

Das Leiden in Gleichheit mit Jesus konnte Kierkegaard nur dann und deshalb mißverstehen, weil er Jesu eigenes Leiden, weil er Jesus nicht verstand. Jesus litt nach seiner Meinung ja nicht bloß als die Liebe, sondern auch als die Wahrheit. Das geht dann zusammen, wenn er als die Liebe die Wahrheit, als die Wahrheit die Liebe war; oder wenn er aus Liebe dem Menschen so helfen wollte, daß ihnen in Wahrheit geholfen sei / und dann mußte ihm die Liebe schon geoffenbart haben, was den Menschen in Wahrheit fehle und wie ihnen also in Wahrheit zu helfen sei. Wenn aber das die Wahrheit ist, daß Gott

die Liebe ist, so wird, umgekehrt, die Wahrheit in dem Menschen auch die Liebe entbinden oder erzeugen, und dann wird der wahre Mensch lieben und wahr lieben. So konnte Jesus in einer unzertrennten Person die Wahrheit und die Liebe sein. Wenn nun aber Kierkegaard Jesus die Aufgabe zuschreibt, durch sein Leben die Wahrheit auszudrücken, durch sein Leben das darzustellen, die Wahrheit zu sein: so ist die Wahrheit nicht die Liebe, sondern der Gehorsam. Jesus wurde dann dadurch die Wahrheit, daß er aus dem, was er litt, den Gehorsam lernte, „der ihm auferlegt worden war, oder [oder!] den er freiwillig auf sich genommen hatte". Wenn nun das Gebot Gottes, dem Jesus zu gehorchen lernte, eben und nur das Gebot ist: „du sollst lieben", so würde Jesus durch sein Leben die Dreieinigkeit von Wahrheit, Liebe und Gehorsam darstellen. Aber daß ich einen Menschen liebe, weil Gott mir das gebietet; und daß ich einen Menschen liebe weil ich ihn liebe: das ist doch zweierlei. Nur eine grundlose Liebe ist Liebe. Ist Liebe des Gesetzes Erfüllung, so ist doch die Absicht, das Gesetz gehorsam zu erfüllen, nicht Liebe. Kierkegaard versteht das nicht; und so bekommt der Gehorsam für ihn neben der Liebe eine selbständige Bedeutung, und es wird für ihn schließlich das zum Hauptinhalt, ja zum ganzen Inhalt des Lebens, daß der Gehorsam gelernt werde. Das geschieht aber dadurch, daß der Mensch immer auf die Probe gestellt wird, ob er gehorchen will. „Christi Leben war, soweit wir ihn bloß als einen Menschen betrachten, für ihn selbst nur eine Prüfung, ein Examen: das Examen des Gehorsams." Darum hat ihn Gott auch erhöhet, weil er gehorsam war bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuz. Wie Jesu Leben ist aber jedes Menschen Leben in dieser Welt ein Examen. (Und das schwerste Examen, dem der Mensch sich zu unterwerfen hat, ein Examen, zu dem sein ganzes Leben ihm angewiesen ist, ist das, ein Christ zu werden und zu sein, nämlich das vollkommene Vorbild des Gehorsams, das der Christ in Christus hat, nachzubilden.) Daraus zieht Kierkegaard eine Folgerung, die für ihn sehr wichtig ist, ihn aber immer weiter von der Liebe ablenkt, die doch der Inhalt des Gehorsams sein sollte. Dem Examinanden wird ja die Examensaufgabe nicht dazu gegeben, daß er etwas schafft, was geschaffen werden sollte: er soll nur zeigen, was er kann. Also darf auch der Mensch niemals sich einbilden, daß er etwas

schaffen solle, was geschaffen werden sollte: er soll in allem, was er tut, nur beweisen, daß er gehorcht. Ob der Examinator die Arbeit des Examinanden, ob Gott die Arbeit des Menschen für seine Zwecke gebrauchen will (wodurch sie allein einen materialen Wert bekommen kann), ist seine Sache und geht den Examinanden, den Menschen gar nichts an. Es würde diesen im Examen nur stören, wenn er daran dächte. Also darf sich der Mensch in seinem Tun niemals durch die Rücksicht auf das bestimmen lassen, was bei seinem Tun herauskomme; und um dessen willen, daß er dem Menschen die Rücksicht auf den Erfolg abschneide (durch die ein unbedingter Entschluß unmöglich gemacht würde), verwandelt Kierkegaard das ganze Leben des Menschen in ein Examen auf Gehorsam. Dabei vergißt er (was ihm doch in seinem eigenen Leben genug zu schaffen machte), daß ich nur gehorchen kann, wenn mir etwas Bestimmtes befohlen wird; auch Gott kann ich nur gehorchen, wenn ich weiß, daß Gott jetzt das von mir will. Wie erfahre ich aber, was Gott jetzt von mir will? Doch will ich von dieser Schwierigkeit absehen, um darauf hinzuweisen, daß die Rücksicht auf den Erfolg auch noch auf eine andere Weise abgeschnitten werden kann. Wer in Liebe einem andern Menschen dienen will, weiß nie zum voraus, was bei seiner Arbeit herauskommt; er muß sogar damit rechnen, daß die Wirkung auf den andern seiner Absicht geradezu widerspricht: die Wirkung ist ja auch dadurch bedingt, wie der andere seinen Dienst aufnimmt. Aber die Liebe drängt ihn, das zu riskieren, was ihm die Liebe rät; und er kann das in dem Glauben riskieren, daß Gott auch das Törichte, das er in seiner Liebe etwa tut, dem andern zum Besten ausschlagen läßt. Die unbedingte Liebe schließt die Rücksicht auf den immer zweifelhaften Erfolg ebenso sicher aus wie der unbedingte Gehorsam. Und als Liebesdienst hat die Tat für den Täter ein materiales Interesse, das sie als bloße Probe auf den Gehorsam nicht hat. Ein Tun aber ohne Interesse für das, was man tut, das ist ja ein solcher Widersinn, daß Kierkegaard das materiale Interesse des Menschen an seinem Tun, das er durch die Betonung des bloßen Gehorsams ausgeschlossen hat, doch wieder einschmuggeln muß. Das tut er, indem er einen neuen, für ihn sehr wichtigen Begriff in die Erwägung einführt.

Er fragt jetzt nämlich: was ist nun die Examensaufgabe des Menschen? was ist speziell die Examensaufgabe des Christen? Die Examensaufgabe Jesu Christi war, in seinem Leben das Vorbild der Vollkommenheit darzustellen. Die Examensaufgabe des Christen ist, dieses Vorbild der Vollkommenheit in seinem Leben nachzubilden. Irgendein Bild der Vollkommenheit (ein Ideal) hat aber jeder Mensch (entweder hat er es aus der Geschichte übernommen, oder hat er es sich selbst gedichtet); und so ist die Examensaufgabe jedes Menschen, sein Ideal in seinem Leben zu verwirklichen. Das wird dadurch zu einer schweren Aufgabe, daß die Wirklichkeit der Welt, in der das Ideal verwirklicht werden soll, dem idealen Streben gar nicht günstig ist, dieses also nur unter einem beständigen Kampf gegen die Wirklichkeit durchgeführt werden kann. Insbesondere darf der Idealist, der das Ideal in die Wirklichkeit einarbeiten will, nicht auf Lob rechnen, muß vielmehr auf Hohn und Spott gefaßt sein. Nun ist der Mensch in das Ideal, das er aus der Geschichte übernommen oder selbst gedichtet hat, verliebt; daß er das Ideal in einer widerstrebenden Wirklichkeit verwirklichen muß, wird also zur Probe für die Echtheit seiner Liebe zum Ideal. Eine sehr gewöhnliche Form der Untreue gegen das Ideal ist es nun, daß man sich durch Bewunderung des Ideals von der Verwirklichung des Ideals dispensiert. Als bloßer Bewunderer des Ideals gewinnt man auch die Gunst derselben Welt, die der Verwirklichung des Ideals mit unversöhnlicher Feindschaft begegnet. Namentlich kann auf den Beifall der Welt rechnen, wer der Bewunderung des Ideals einen poetisch gesteigerten Ausdruck zu geben vermag. So dispensiert man sich insbesondere von der Nachfolge Jesu (davon, daß man das Vorbild, das Jesus in seinem Leben darstellte, im eigenen Leben nachbildete) durch schwärmerische Bewunderung Jesu; und dabei kann man um so sicherer auf den Beifall der christlichen Welt rechnen, je gründlicher man es durch höchste Steigerung der Bewunderung in Vergessenheit bringt, daß Jesus keine Bewunderer haben will, nur Nachfolger. Diesen Dienst leistet der Christenheit in der beliebtesten Weise die christliche Kunst: die feinste und schlimmste Untreue gegen Jesus. Und diesen Dienst leistet (was Kierkegaard übersieht) der Christenheit in der bequemsten Weise das Dogma von der Gottmenschheit Jesu.

Daß ein gewöhnlicher, mit der Erbsünde belasteter Mensch das Leben des Gottmenschen in seinem Leben nachbilde, das ist ja a priori ausgeschlossen. Wenn Kierkegaard den Gottmenschen Jesus, um die Nachfolge Jesu zur Pflicht machen zu können, als bloßen Menschen betrachtet, so wird der gläubige Gewohnheitschrist, sobald ihn die Nachfolge Jesu in ernste Schwierigkeiten bringen würde, sofort entdecken, daß er Jesus nicht als etwas betrachten dürfe, das er nicht war; und daß Jesus als der Gottmensch, der er war, sein (eines gewöhnlichen Menschen) Vorbild nicht sein könne. Übrigens hat Kierkegaard mit seinem Mißtrauen gegen alle Bewunderung, und insbesondere gegen die Bewunderung Jesu so sehr recht, daß man sich nur verwundern kann, wieviel Kunst er darauf verwendet, seiner Bewunderung für Jesus Ausdruck zu geben. Glaubt er etwa die Bewunderung dadurch unschädlich gemacht, daß er das als Pflicht einschärft, das bewunderte Vorbild nachzubilden? Wenn doch das Vorbild so hoch hinaufbewundert wird, daß die Bescheidenheit, die Demut es erheischt, sich dessen Unerreichbarkeit einzugestehen? und daß dieses Eingeständnis so selbstverständlich wird wie das Eingeständnis der allgemeinen, angeborenen Sündhaftigkeit menschlicher Natur? Aber der Fehler liegt nicht darin, daß die Bewunderung des Ideals zum Surrogat wird für die Verwirklichung des Ideals; sondern der Fehler liegt in dem Begriff des Ideals und des Vorbilds. Das läßt sich leicht durch die Anwendung auf Jesus erkennen, der das ideale Vorbild gewesen sein soll. Jesus selbst hat sich, denke ich, nicht für das ideale Vorbild des Gehorsams und der Liebe gehalten. Denn er fand das, daß er dem Vater gehorchte, doch wohl nicht ideal, sondern selbstverständlich; und auch das, daß er die Menschen liebte, fand er doch wohl nicht ideal / er liebte sie eben. Wer liebt, findet die Liebe gar nicht „ideal"; nur wer nicht liebt. Und anderseits, wer Gott gehorcht und die Menschen liebt, um in der Nachfolge Jesu das Ideal vollkommenen Lebens zu verwirklichen: der gehorcht weder Gott, noch liebt er die Menschen. Wie nur die grundlose Liebe Liebe ist, so ist auch nur der grundlose Gehorsam Gehorsam. Ist aber Jesus der Weg, nämlich der Weg zum Leben: den Weg zum Leben zu gehen ist doch kein Idealismus? Ist das etwa Idealismus, nicht dem ewigen Tode verfallen zu wollen?

Der Jüngling, der in ein Ideal verliebt ist, er ist eben noch ein Jüngling, der noch nicht weiß, um was es sich für ihn handelt: daß es sich nämlich nicht um die Erreichung eines hohen Ideals handelt / sondern um Leben und Tod; nicht um die Erfüllung einer schweren Pflicht / sondern um Leben und Tod. Oder um Lieben und Hassen: denn Lieben ist Leben und Hassen ist Tod. Mit dieser Einsicht hört der Jüngling auf, Jüngling zu sein: das macht den begeisterten Jüngling zum ernsten Mann. Kierkegaard sieht die Aufgabe vielmehr darin, daß man die Begeisterung des Jünglings gegen den Widerstand der Welt durchkämpfen wolle; sie trotz der schlimmen Erfahrungen, die man damit macht, sich bewahren wolle; nachdem man durch die Erfahrung ernüchtert worden ist, wieder Jüngling werden wolle; kurz Jüngling sein wolle. Ich meine: wie Glauben-wollen verrät, daß man nicht glaubt, Lieben-wollen, daß man nicht liebt: so verrät Begeistertsein-wollen, daß man nicht begeistert ist. Und Begeistertsein-wollen ist so wenig der Weg zur Begeisterung wie Lieben-wollen der Weg zum Lieben und Glauben-wollen der Weg zum Glauben.

Wenn ich nun, was Kierkegaard sagt, in praktischer Absicht lese, um daraus für die Praxis meines Lebens etwas zu lernen, so fällt mir auf, daß Kierkegaard dieser meiner Absicht durchaus nicht hilfreich entgegenkommt. Jesus sagt ja: „Lernet von mir." Da mir das schwerfällt, wünschte ich von Kierkegaard eine Anweisung dafür, eine Anleitung dazu zu erhalten. Die suche ich bei Kierkegaard vergeblich. Er gibt mir keine Antwort auf die wichtige praktische Frage, wie ich von Jesus, dem Vorbild des Gehorsams, lernen könne, das zu bestimmen, was Gott mit mir und von mir will. Er gibt mir keine Antwort auf die Frage, wie ich von Jesus, dem Vorbild der rettenden Liebe, lernen könne, einen gefährdeten Menschen zu retten. Er gibt mir auch keine Antwort auf die Frage, wie ich denn Jesus „nachfolgen" könne. Er scheint gar nicht auf einen Leser zu rechnen, der ihm im Ernst solche Fragen stellte. Denn als seine Hauptabsicht tritt immer deutlicher hervor, die Christenheit dessen zu überführen, daß es ihr mit ihrem Christentum kein rechter Ernst sei. Mit diesem Urteil über die bestehende Christenheit hat er ja nun offenbar recht; mehr Recht sogar, als er selbst weiß. Die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde war vom ersten

Anfang an kein Beweis für Christlichkeit der Gesinnung; und die Geschichte der Christenheit bis zur Gegenwart zeigt insbesondere, daß man gerade um das Christentum in sehr unchristlicher Weise miteinander kämpfte. Daß es mit dem Christentum der Christenheit im allgemeinen schlecht bestellt sei, ist nicht bloß ein öffentliches Geheimnis, sondern die öffentliche Meinung wenigstens aller derer, denen es der Mühe wert ist, in Sachen des Christentums eine Meinung zu haben. Aber eben deshalb macht man sich damit eine ebenso wohlfeile wie überflüssige und unnütze Mühe, diesen gar nicht bestrittenen Tatbestand wieder einmal zu beweisen. Kierkegaard macht sich die überflüssige Mühe, seine Zeitgenossen wieder einmal darüber aufzuklären, wie es sich mit der „bestehenden Christenheit" verhalte; und er erregt dadurch sogar den falschen Schein, daß es eine doch recht schwierige Sache sei, darüber ins klare zu kommen. Warum sonst müßte er soviel Scharfsinn auf seine Diagnose der Christenheit verwenden? Sinn hätte es dagegen, den einzelnen Christen, der sich auf sein Christentum vielleicht nicht wenig zugute tut, dessen zu überführen, daß es mit seinem Christentum auch nicht besser bestellt ist als mit dem Christentum der Christenheit im allgemeinen. Wie Sokrates einst den einzelnen Wissenden seiner Unwissenheit zu überführen suchte, so könnte Kierkegaard als ein christlicher Sokrates den einzelnen Christen seiner Nicht-christlichkeit zu überführen suchen. Das tut aber Kierkegaard nicht; denn er schreibt zwar für den Einzelnen, will sich aber doch nicht mit der Behandlung des Einzelnen abgeben. Er doziert doch lieber Pathologie und Therapie, als daß er dem einzelnen Kranken die Diagnose stellte und eine gewisse Kur vorschriebe oder anriete. Und daran tut er deshalb wohl, weil der Christ, den er seiner Nicht-christlichkeit überführen wollte, sich dieses Angriffs vermutlich dadurch erwehrte, daß er Kierkegaards Auffassung des Christentums bestritte. Dann könnte es wohl wieder nur den alten unchristlichen Kampf um das Christentum geben. Was könnte man aber in der bestehenden Christenheit mit Sinn für das Christentum tun? Ich denke, das: daß man den Streit um das Christentum überhaupt aufgäbe und zu der Praxis Jesu zurückkehrte, kranke Menschen zu heilen. So man kann! So man selbst etwa durch Jesus dazu befähigt ist! Wenn man aber kranke Menschen nicht heilen kann,

so verschone man sie auch mit Christentum. Ich würde es als Kranker nur komisch finden, wenn ein Arzt, der mich nicht heilen könnte, mich etwa für die homöopathische Therapie gewinnen wollte. Ich würde es sogar dann, wenn er mich durch homöopathische Mittel geheilt hätte, noch nicht notwendig finden, daß ich mich deshalb in den Streit zwischen Allopathie und Homöopathie einmischte. Ich würde nur etwa einem Kranken, der an derselben Krankheit litte, sagen, daß ich von dieser Krankheit durch einen Homöopathen geheilt worden sei.

Da ich mich durch eine ganz oberflächliche Betrachtung Tag für Tag davon überzeugen kann oder muß, daß die Christenheit durch ihr Christentum von den allgemein menschlichen Krankheiten nicht geheilt werde, ja durch das Gezänk um das Christentum nur immer kränker wurde, brauche ich nicht darauf einzugehen, wie Kierkegaard die Phrase von „der triumphierenden Kirche" als Phrase erweist und die Entstehung der bestehenden nichtchristlichen Christenheit erklärt. Auch die Frage, ob man in der Christenheit noch Märtyrer für das Christentum werden könne, interessiert mich gar nicht, da sie praktisch von gar keiner Bedeutung ist. „Märtyrer" wird man nur dadurch, daß man eine in der bestehenden Gesellschaft verfehmte Meinung bekennen, bezeugen, verbreiten zu sollen glaubt. Also steht für den etwaigen Kandidaten des Martyriums niemals in Frage, ob er Märtyrer werden kann; die peinliche Frage ist für ihn nur, nicht ob er Märtyrer werden will, auch nicht ob er Märtyrer werden muß, sondern ob er seine verfehmte Meinung als die Wahrheit bekennen, bezeugen, verbreiten muß. „Märtyrer" wird man, wie „Klassiker", erst nachträglich. Wer schon als Zeuge für eine verfehmte Wahrheit darauf reflektierte, daß er sich den Ehrentitel eines Märtyrers erwerbe, ist, wenn er zum Märtyrer wird, doch kein Märtyrer: kein Wahrheitszeuge. Er hat nicht für die Wahrheit gelitten, sondern für die Ehre, ein Märtyrer zu sein. Kierkegaard nimmt es mit der Reinheit der Motive nicht so genau; und so findet er die ganz müßige Frage, ob man in der Christenheit noch ein Märtyrer [für das Christentum] werden könne, einer ausführlichen Besprechung bedürftig und würdig ...

Jeder dieser sieben christlichen Entwicklungen schickt Kierkegaard ein Gebet an den Herrn Jesus Christus voraus, und die letzte läuft in ein

langes Gebet an den Herrn Jesus Christus aus. Nun ist das, daß Kierkegaard zu dem Herrn Jesus Christus betet, seine Sache; und wie er betet, ist nur dem Urteil Jesu unterworfen. Da er aber (gegen den Rat und die Praxis Jesu) vor unseren Ohren zu Jesus Christus betet, fordert er doch auch unser Urteil über sein Beten heraus; und da er nicht bloß in seinem Namen betet, sondern auch im Namen andrer, die er mit sich zu einem „wir" zusammenfaßt, so stellt er seinem Leser auch die Frage, ob er mit ihm beten will. Da muß ich nun bemerken, daß ich das nicht will, da ich zu Jesus Christus nicht so reden würde wie er.

Denn Kierkegaard sagt da zu Jesus Christus mancherlei was Jesus Christus besser wissen muß als er. Das will er natürlich nicht Jesus Christus ins Gedächtnis zurückrufen, und natürlich auch nicht sich selbst, sondern seinem Hörer oder Leser / der doch, sofern er mit Kierkegaard betet, das, an was er Jesus Christus erinnert, so gut wie Kierkegaard selbst schon wissen muß. Ich finde diese Art, zu jemand zu reden, nicht bloß seltsam, sondern sinnlos. Sodann richtet Kierkegaard mit seinem Hörer oder Leser an Jesus Christus Bitten, bittet also Jesus Christus darum, daß er etwas tue. Weil nun Jesus gesagt hat, er werde alle zu sich ziehen, bittet Kierkegaard ihn in dem ersten Gebet: „Ziehe du uns, und noch stärker [als bisher], zu dir." Darauf kann Jesus Christus nur erwidern: „Ich ziehe ja euch wie alle von selbst schon zu mir, und mit dem Maß von Kraft, das ich richtig finde." In dem zweiten Gebet an Jesus Christus kleidet Kierkegaard seine Bitte in die Worte: „So gebe du, Gott, daß wir dadurch daß wir in uns selbst gehen so zu uns selbst kommen, daß du nach deinem Wort uns zu dir ziehen kannst." Jesus selbst wird von Kierkegaard, der ja zu ihm betet, als wahrer Gott, als Gott selbst vorausgesetzt. Wenn also Jesus als Gott nicht gibt, was Kierkegaard sagt, kann er Kierkegaard, den er zu sich ziehen will, doch nicht zu sich ziehen! Sonderbare Verhältnisse! In dem dritten Gebet sagt Kierkegaard zu Jesus (und das soll doch wohl eine Bitte an Jesus sein): „Möchte doch dein, des Erniedrigten Bild so lebendig, erweckend und überredend vor uns stehen, daß wir uns gezogen fühlen, dir in deiner Niedrigkeit gleichen zu wollen." In diesem Wunsch spricht sich ja doch schon der Wille aus, Jesus in seiner Niedrigkeit zu gleichen!

Glaubt also Kierkegaard selbst nicht, daß er das im Ernst wolle? Oder traut er das nur seinem Hörer oder Leser, der mit ihm betet, nicht zu? Will er dem einen Wunsch dadurch suggerieren, daß er diesen Wunsch in seinem Namen ausspricht? In dem vierten Gebet spricht Kierkegaard, nachdem er Jesus daran erinnert hat, daß sein Erdenleben das Urteil sei, mit dem „wir" beurteilt werden sollten, vor Jesu Ohr den Wunsch aus: „Möchte jeder, der sich einen Christen nennt, durch dieses Urteil sein Leben prüfen, ob er dich nur in deiner Erniedrigung liebt oder dich nur in deiner Erhöhung liebt, ob er dich also [wirklich] liebt / denn liebt er dich nur so oder so, so liebt er dich ja nicht." Dieser fromme Wunsch Kierkegaards, den er in dem Namen der „wir" ausspricht, kann nur die Absicht haben, den Christen, die eben diese „wir" sind, sein Mißtrauen gegen ihre Liebe zu Christus zu suggerieren. Und Jesus Christus hört zu. In dem fünften Gebet richtet Kierkegaard an Jesus die Bitte: „Bewahre unsere Seelen wie vor anderen Verirrungen, so auch vor der, daß wir uns einbilden, wir seien schon hier in der Welt Mitglieder einer triumphierenden Kirche." Da die „wir" das schon als eine Einbildung erkennen, brauchen sie sich vor dieser Verirrung nicht erst bewahren zu lassen. Oder setzt Kierkegaard voraus, daß die, die mit ihm um Bewahrung vor dieser Einbildung bitten, in dieser Einbildung befangen seien? Das sechste Gebet lautet: „Herr Jesus Christus, nicht kamst du in die Welt, dir dienen zu lassen, und also auch nicht, dich bewundern und in dem Sinne anbeten zu lassen. Selbst warst du der Weg und das Leben / und du hast nur ‚Nachfolger' verlangt. So erwecke du uns also, wenn wir in diesem Wahn eingeschlummert sind, errette uns aus dieser Verirrung: dich bewundern oder anbetend bewundern zu wollen, anstatt dir nachfolgen und dir gleichen zu wollen." Kann ein Eingeschlummerter bitten, daß man ihn aufwecke? Wenn ich es als eine Verirrung erkannt habe, Jesus anbetend bewundern zu wollen, ist es dann nicht das Einfachste und Nächste, daß ich eben aufhöre, ihn anbetend bewundern zu wollen? Wenn Jesus mir zuruft: „Folge mir nach!" / welchen Sinn hat es dann, daß ich Jesus bitte, mich davor zu bewahren, daß ich ihm nicht nachfolgen wolle? Werde ich statt dessen nicht besser daran tun, ihm eben nachzufolgen? In dem siebten Gebet bittet Kierkegaard im Namen

der „wir" noch einmal mit gesteigerter Dringlichkeit: „Zieh uns zu dir! zieh uns ganz zu dir!" Wie wenn Jesus das nicht schon von selbst täte! Oder tut er nicht, was er verheißen hat? Und dann glaubt Kierkegaard dem Herrn Jesus Christus noch die Alle spezifieren zu sollen, die er alle zu sich ziehen will. Und das tut Kierkegaard im Namen der „Wir", die diese „Alle" sind.

Das ist nun auch ein grober Unfug in der Christenheit, daß man so betet. Da sagt man also im Gebet Gott, was der mitbetende Christ sich merken sollte; und als dessen Wortführer läßt man diesen vor Gott oder dem Herrn Jesus Christus Wünsche aussprechen, die er gar nicht hat, die man ihm eben dadurch erst suggerieren will, daß man sie für ihn ausspricht; und dann richtet man an Gott oder den Herrn Jesus Christus noch die merkwürdige Bitte, er möge geben, daß „wir" tun, was er nach unserer eigenen Meinung von uns verlangt. Aber um Bewahrung vor solcher frommen Frivolität läßt Kierkegaard seine Wir nicht bitten, weil er sie selbst reichlich übt. Er hatte sich schon als cand. theol. im Pastoralseminar das Zeugnis erworben, daß das Gebet, das er zu einer Predigt zu machen hatte, „besonders schön" gewesen sei. Er hat auch fernerhin auf seine Rede mit Gott eine Sorgfalt angewendet, bei der er doch wohl mehr den Eindruck auf einen gedachten Zeugen im Auge hatte als den Eindruck auf den allwissenden Gott. Er scheint die „Nachschrift" seines Climacus nur herausgegeben, nicht selbst gelesen zu haben.

9

Im Lauf der Jahre 1847 und 1848 hat Kierkegaard mehrfach erwogen, ob er sein Buch über Adler herausgeben solle, und hat es für die Veröffentlichung mehrfach überarbeitet. Dabei erweiterte er einen Abschnitt und hob ihn dadurch hervor, daß er ihm eine besondere Überschrift gab: „Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel." Im August 1848 scheint er sich endlich entschlossen zu haben, daß er das Buch in einen Zyklus ethisch-religiöser Abhandlungen zerlege und in diesen auch eine ursprünglich (im August 1847) als selbständige Schrift geplante Abhandlung aufnehme: „Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit totschlagen zu

lassen?" Im Oktober 1848 entwarf er ein Vorwort zu dem ganzen Zyklus; im Mai 1849 ließ er aber dann doch nur die beiden genannten Abhandlungen im Druck erscheinen. Sie waren ihm also die Hauptsache; und so beschränke ich mich auf sie.

Was ist der Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel? Übersetzen wir diese Frage ins Deutsche, so lautet sie etwa: Welcher Unterschied ist zwischen einem Begabten und einem Gesandten? Die verdeutschte Frage mutet an wie ein boshafter Scherz; nehmen wir sie ernst, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Ein verständiger Fürst wählt niemand zum Gesandten, dem er nicht die für seine Sendung notwendige Begabung zutraut. Da jedoch auch der verständigste Fürst nicht unfehlbar ist, kann er wohl auch einen für seine Sendung untauglichen Menschen zum Gesandten ernennen. Deshalb darf man nicht ohne weiteres annehmen, ein Gesandter werde auch ein Begabter sein / nämlich ein für seine Sendung Begabter. Eine andere Art von Begabung wird ihm durch seine Sendung überhaupt nicht bezeugt, wenn nicht der Fürst, der ihn sendet, selbst eine andere Begabung hat als die zum Fürsten oder überhaupt keine Begabung. Der begabteste Mensch kann aber nur dadurch Gesandter werden, daß er von einem Fürsten gesendet wird; und da der Fürst nicht alle Begabten unter seinen Untertanen zu Gesandten machen kann, darf man daraus, daß jemand nicht Gesandter ist, nicht auf Unbegabtheit schließen. Übertragen wir nun das auf Gott, so ist Gott zuzutrauen, daß er niemand zu seinem Gesandten wählt, der die für seine Sendung nötige Begabung nicht hätte (doch habe Jesus auch den Verräter Judas zum Apostel erwählt), oder daß er dem zum Gesandten Erwählten die nötige Begabung mitteilt. Der von Gott Gesandte ist also gewiß für seine Sendung begabt. Und da Gott nicht in der Verlegenheit ist, für einen Begabten (der ja von ihm begabt ist) keine seiner Begabung entsprechende Sendung zu haben, hätte Gott einen Menschen, den er für keine Sendung benützte, gewiß auch für keine Sendung begabt. Oder umgekehrt: wem Gott eine gewisse Begabung gegeben hat, dem hat er auch eine gewisse Sendung zugedacht. So daß also für den irgendwie begabten Menschen nur in Frage steht, für welche Sendung

er begabt ist. Das offenbart sich ihm in der Gelegenheit, mit seiner Begabung in Gottes Sinn zu wirken. Diese Gelegenheit ist ihm von Gott bereitet, wie seine Begabung ihm von Gott gegeben ist. In diesem Glauben führt dann der Gesandte das Werk, zu dem er sich aus ihn überzeugenden Gründen von Gott gesendet glaubt, gehorsam aus.

Bezeichnen wir nun den Gesandten wieder als Apostel, den Begabten als Genie, so wäre der Apostel ein Genie, das bei einer bestimmten Gelegenheit zu erkennen glaubt, Gott wolle von ihm, daß es mit der Genialität, die es sich von Gott anerschaffen glaubt, ein bestimmtes Werk vollbringe, und das dieses Werk dann auch, als von Gott ihm aufgetragen, selbstverständlich in unbedingtem Gehorsam vollbringt / es gehe ihm dabei, wie es wolle. Das bloße Genie würde dagegen nicht daran denken, seine Genialität sei ihm von Gott dazu anerschaffen, und die Gelegenheit in ihrer Kraft zu wirken sei ihm dazu bereitet, daß es ein bestimmtes Werk schaffe, und würde diese Möglichkeit vielleicht sogar, wenn es von einem andern Menschen darauf hingewiesen würde, als außer Frage stehend ablehnen; würde also mit seiner Genialität nur eben das schaffen, wozu es sich auf eine ihm dunkle Weise gedrängt fühlte. Natürlich vollbringt dann auch das bloße Genie nur das, was Gott durch es vollbringen will; und es vollbringt das nur nicht als Apostel, nur nicht gehorsam als ein aufgetragenes Werk, das es nicht ablehnen darf und kann. Dabei kann aber auch das bloße Genie das Opfer seines genialen Dranges werden, wie der Apostel das Opfer seiner Sendung werden kann.

So etwa verstand Kierkegaard die Sache im Jahr 1840, als er schrieb: „Die poetische Existenz ist das unbewußte Opfer; erst in der religiösen Existenz ist das Opfer bewußt." Und so verstand er damals sich. Denn als er dies schrieb, sah er doch sich selbst vor die Frage gestellt, ob er mit Bewußtsein das Opfer werden wolle / als Apostel. Doch hätte er sich auch damals gescheut, das Kind beim Namen zu nennen. Oder genauer: er hätte sich gescheut, die Sache mit ihrem griechischen Namen zu benennen. Denn er rechnete für sich wohl mit der Möglichkeit einer „Sendung", einer „Mission"; aber daß er zum „Apostel" prädestiniert" sein könnte / nein, daran war doch nicht zu denken.

Inzwischen nun hat er erkannt, daß die Existenz des Apostels „paradox-dialektisch" sei; und das Paradox-dialektische darf man nicht verstehen wollen / außer als etwas, das nicht verstanden werden kann und nicht verstanden werden darf. Apostel ist ihm nun eben, wen der Herr Jesus Christus zu seinem Apostel berufen hat. Warum Jesus gerade Petrus und Johannes, und später Saulus zu seinem Apostel berief, fragt er nicht, darf er nicht fragen. Jesus hätte doch ebensogut einen beliebigen Benjamin oder Ruben zu seinem Apostel berufen können! Wie Paulus sich dessen vergewisserte, daß er wirklich von Jesus zum Apostel berufen worden war, fragt er nicht, darf er nicht fragen: daß wirklich Jesus es war, der Saulus auf dem Wege nach Damaskus berief, das ist doch eine in der heiligen Geschichte bezeugte Tatsache, die auch Saulus schon einfach glauben mußte, weil sie jetzt im Neuen Testament berichtet wird! Daß gewisse Gegner des Apostels Paulus diesen für einen falschen Apostel hielten, wie Paulus selbst sie für falsche Apostel hielt: das ist doch einfach so zu verstehen, daß Paulus recht hatte, jene ein himmelschreiendes, gotteslästerliches Unrecht begingen: Paulus ist doch eben der Apostel Jesu Christi! und jene waren doch eben Betrüger! So steht's ja jetzt in der heiligen Geschichte geschrieben! Nur aus dieser völligen Verkennung der Sachlage, nämlich des Verhältnisses des Apostels zu seinen Zeitgenossen, läßt sich begreifen, wie Kierkegaard „den Apostel" auffaßt. Was er über „das Genie" sagt, kann ich als für mich belanglos übergehen, und also auch, welchen Unterschied er zwischen einem Apostel und einem Genie feststellt.

„Ein Apostel ist ein Mann, der von Gott berufen und bestellt wird, von ihm in Geschäften gesendet wird." Gut. Das ist eine richtige Erklärung des Worts „Apostel", wenn man bei diesem Wort, wie üblich, nur an einen Apostel Gottes denkt. „Dem, daß jemand Apostel wird, geht keine potentielle Möglichkeit voraus; jeder Mensch ist dem, Apostel zu werden, wesentlich gleich nah." Also auch das unmündige Kind? also auch der kindische Greis? also auch der Blödsinnige, Tobsüchtige? Oder sind das keine Menschen? „Ein Apostel kann nie so zu sich selbst kommen, daß er sich seines Apostel-Amts bewußt würde als eines Moments in seiner eigenen Lebensentwicklung. Das Apostelamt ist ein

paradoxes Faktum, das im ersten und letzten Moment seines Lebens außerhalb seiner persönlichen Identität mit sich selbst steht." Gut. Aber wie erfährt ein Mensch, daß er zum Apostel berufen, bestellt ist? Woran erkennt er, daß er sich nicht selbst täuscht, wenn er sich zum Apostel berufen glaubt? Gehört es etwa zu der Paradoxie dieses Faktums, daß eine Selbsttäuschung da gar nicht möglich ist? „Der Apostel ist was er ist dadurch, daß er göttliche Autorität hat." Was das heißen soll, ist aus einer Rede zu erkennen, die Kierkegaard dem Apostel Paulus in den Mund legt. Der sollte zu dem Einzelnen etwa so reden: „Du sollst bedenken, daß mir was ich sage durch eine Offenbarung anvertraut ist, so daß es also Gott selbst oder der Herr Jesus Christus ist, der redet ... Ich kann und darf dich nicht zwingen zu gehorchen, aber ich mache dich durch dein Gewissensverhältnis zu Gott für dein Verhältnis zu dieser Lehre [die ich verkündige] ewig verantwortlich / dadurch [nämlich], daß ich sie als mir geoffenbart verkündigt habe und sie also mit göttlicher Autorität verkündigt habe." Der Apostel Paulus hat zu den heidnischen Athenern nicht so geredet; dagegen hat er den christlichen Galatern ungefähr so geschrieben (wenn der angeblich von ihm an die Galater geschriebene Brief wirklich von ihm ist). Was die Galater dazu gedacht haben, wissen wir leider nicht. Wenn zu mir heute jemand so redete (in der Tat hat einmal ein Mormone ähnlich zu mir gesprochen), so würde ich ihm etwa erwidern: „Mache dir keine überflüssige Mühe! Ich weiß selbst schon, daß ich nicht bloß für jedes Wort das ich rede, sondern auch für jedes Wort das ich höre ewig verantwortlich bin / gleichgültig, wer es sagt. Aber du wirst mir doch nicht zumuten wollen, daß ich von dir ohne weiteres als eine geoffenbarte Wahrheit annehme was du dir geoffenbart glaubst. Denn wenn ich alles als Offenbarung annehmen wollte, was für Offenbarung ausgegeben wird, da wüßte ich bald nicht mehr, wo mir der Kopf steht. Ich werde mir also überlegen, was du mir gesagt hast; aber ohne jede Rücksicht darauf, daß du es für dir geoffenbart ausgibst. Soll es nur als geoffenbart wahr sein, so möge Gott es mir selbst offenbaren. Ich sehe nicht ein, warum er es mir bloß durch dich soll offenbaren wollen." Jenem Mormonen, der es mir zur Gewissensache machen wollte das geoffenbarte Buch Mormon zu lesen, erwiderte ich, als er gar zu zu-

dringlich wurde, etwas weniger höflich: „Ich will nicht." Kierkegaard hätte wohl noch kürzeren Prozeß mit diesem Apostel gemacht als ich. In der Situation der Gleichzeitigkeit imponierten ihm Offenbarungen nicht im geringsten. Mit einer Offenbarung vor 1800 Jahren, damit ist es für ihn freilich etwas anderes, wenn sie in den heiligen Schriften der Christen als Offenbarung mitgeteilt wird. Daß er es sich zur Gewissenssache hätte machen lassen, die Offenbarungen der Sibylle auch nur zu lesen, das fiel ihm doch nicht ein.

Kierkegaard hat denn auch durchaus nicht die Absicht, das richtige Verhalten gegen einen immer zweifelhaften Apostel der Gegenwart zu lehren; er erhebt vielmehr Einspruch gegen eine moderne falsche Stellung zu den unzweifelhaften Aposteln der Vergangenheit und zu Jesus Christus selbst. Einen Pfarrer, „der ganz korrekt ist in seinem Vortrag", läßt er über ein vorgelesenes Wort Jesu folgendermaßen zu seinem Hörer reden: „Dieses Wort ist von dem, dem nach seiner eigenen Aussage alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden. Du mußt also mit dir selbst erwägen, ob du dich unter diese Autorität beugen willst oder nicht, das Wort annehmen und glauben willst oder nicht. Willst du das aber nicht, so nimm um Gottes willen das Wort nicht deshalb an, weil es geistreich oder tiefsinnig oder wunderbar lieblich ist; denn das heißt Gottes spotten, heißt Gott kritisieren." Und dazu bemerkt er: „Sobald nämlich die Dominante der Autorität, der spezifisch paradoxen Autorität gesetzt ist, sind alle Verhältnisse qualitativ verändert, ist auch die Art Zueignung, die sonst zulässig und wünschenswert ist, eine Schuld und Vermessenheit." Ich meine: zugeeignet wird ein Gedanke niemals deshalb, weil er für geistreich usf. gehalten wird, immer nur deshalb, weil er überzeugt; wegen seiner Geistreichigkeit wird er (vielmehr: wird das, wie er ausgedrückt ist) nur genossen, und genossen ist in Beziehung auf Gedanken durchaus nicht dasselbe wie gegessen. Und andrerseits kann ich einen Gedanken, der mich nicht überzeugt, mir mit dem besten Willen nicht zueignen, auch wenn ich dafür sonst die besten Gründe hätte. Ich konnte mir (mit andern gläubigen Christen) Jesu frohe Botschaft, daß ich für den andern Morgen nicht zu sorgen brauche, da ich einen Vater im Himmel habe, der für mich sorgen könne und wolle, auch damals nicht zueignen, als

ich noch nicht bezweifelte, daß jedes Wort, das in der Bibel als von Jesus gesagt überliefert ist, von ihm auch wirklich gesagt sei, und daß jedes Wort, das Jesus gesagt habe, unzweifelhaft wahr sei: es überzeugte mich eben nicht. Und ich kann es mir jetzt nicht etwa deshalb zueignen, weil ich es sehr tröstlich, beruhigend, beseligend, erbaulich finde / wenn es wahr wäre, und ich es deshalb recht gerne wahr fände / wenn es wahr wäre. Daß mich ein Gedanke durch seinen Inhalt überzeugt, das ist die einzige Form, in der ein Gedanke sich mir zueignet. Denn eigentlich eigne gar nicht ich mir den Gedanken zu (dadurch, daß ich mich von seiner Wahrheit überzeugte), sondern der Gedanke ist es, der sich mir zueignet (dadurch, daß er mich von seiner Wahrheit überzeugt). Er, der Gedanke; nicht er, der mir den Gedanken mitteilt. Anders ging es auch Kierkegaard nicht, der trotz der ihm feststehenden paradoxen Autorität der Apostel sich gar nicht jeden Gedanken der Apostel persönlich praktisch zueignete, weil ihn eben nicht jeder Gedanke eines Apostels durch seinen Inhalt überzeugte.

„Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit tot schlagen zu lassen?" Um zu verstehen, wie Kierkegaard sich diese Frage beantwortet, mache ich mir über sie zunächst meine eigenen Gedanken.

Wenn ein Mensch sich für die Wahrheit totschlagen läßt, läßt er sich für das totschlagen, was er für die Wahrheit hält. Die ihn aber um dessentwillen totschlagen, daß er das für die Wahrheit hält, schlagen ihn nicht deshalb tot, weil das die Wahrheit ist, sondern deshalb, weil sie das für die Unwahrheit halten. Ihn totzuschlagen wird er sie dann wohl dadurch reizen, daß er als die Wahrheit lehrt, was sie für die Unwahrheit halten; doch können sie auch schon das unerträglich finden, daß er lebt, wie er nach seiner Wahrheit leben muß, also lebt, wie er nach ihrer Wahrheit nicht leben darf. Im letzteren Fall könnte er, daß er totgeschlagen wird, nur dadurch vermeiden, daß er nicht nach seiner Wahrheit lebt, also lebt, wie er nach seiner Wahrheit nicht leben darf und kann. Wie könnte er sein Leben auf Gedanken gründen wollen, die er für unwahr hält? Im ersteren Fall könnte er daß er totgeschlagen wird dadurch vermeiden, daß er niemand sagt, was er für

Wahrheit hält, andre also nicht bloß in dem Wahn ließe, daß sie die Wahrheit haben, sondern auch in der Unwahrheit (in dem, was er für Unwahrheit hält) fortleben ließe, ohne sie wenigstens zu warnen. Die Wahrheit aber, um die sich's handelt, ist nicht die Wahrheit über dies und das, sondern die Lebenswahrheit, die der Weg ist zum ewigen Leben; und ebenso ist die Unwahrheit, um die sich's handelt, die Lebensunwahrheit, die (für die Lebenswahrheit gehalten) der Weg ist zum ewigen Verderben. Also zerfällt die von Kierkegaard aufgeworfene Frage in die beiden Fragen: hat der Mensch das Recht, den Weg zum ewigen Leben zu gehen, wenn er dadurch andere Menschen reizt, ihn totzuschlagen? hat ein Mensch das Recht, andere zu warnen, daß sie nicht den Weg zum ewigen Tode gehen, wenn er sie durch diese Warnung reizt, ihn totzuschlagen? Wie diese Fragen zu beantworten sind, scheint mir so klar auf der Hand zu liegen, daß das Rätsel für mich vielmehr ist, wie Kierkegaard darin irgendeine Schwierigkeit finden kann. Woran hängt also das?

Auch Kierkegaard findet es zweckmäßig, seine Frage umzuformen. Er schreibt: „Wenn jemand um der Wahrheit willen totgeschlagen wird, müssen ja Leute da sein, die ihn totschlagen ... Meine Annahme ist, daß er wirklich um der Wahrheit willen totgeschlagen wird. Es kann eine geistliche oder weltliche Regierung sein, die das tut, es kann auch die Masse sein. Es kann auch nach einem gesetzlichen Verfahren geschehen; ist es aber gewiß (was ich ja annehme), daß er um der Wahrheit willen totgeschlagen wird, so hilft das, daß es nach dem Gesetz geschieht, durch richterliches Urteil, nur wenig: was ist Gesetz und Gericht ohne Wahrheit? Also, die ihn totschlagen, bekommen einen Mord auf ihr Gewissen. Habe ich nun das Recht dazu, das zuzulassen, daß andre sich eines Mords schuldig machen? Gebietet das meine Pflicht gegen die Wahrheit? Oder gebietet mir nicht vielmehr meine Pflicht gegen meine Nebenmenschen, etwas nachzugeben? Wie weit geht meine Pflicht gegen die Wahrheit? und wie weit meine Pflicht gegen andre?"

Kierkegaard macht sich seine verblüffend einfache Lösung dieser Kollision der Pflichten mit erstaunlicher Kunst unglaublich schwer. Seine Lösung ist nämlich, daß diese peinliche Kollision der Pflichten in Wirk-

lichkeit gar nicht vorkommen kann. Denn die Sache liegt nach Kierkegaard so:

„Das simpelste und natürlichste Verhältnis zwischen Mensch und Mensch ist in Beziehung auf die Wahrheit dies: der einzelne nimmt an, daß die andern mehr Wahrheit haben als er. Deshalb stellt er sich unter sie, bildet seine Meinung im Verhältnis zu ihnen um, hält ihre Zustimmung für ein Kriterium der Wahrheit.

„Nach Sokrates schon, und noch mehr nach der Lehre des Christentums ist die Wahrheit in der Minorität, ist eben die [Zustimmung der] Masse das Kriterium der Unwahrheit, verrät sich gerade die siegreiche Meinung als die Unwahrheit, ... ist das Kennzeichen der Wahrheit ... daß sie [der Masse] nicht behagt.

Aber im Verhältnis zu andern Menschen darf kein einzelner Mensch, oder im Verhältnis zu andern Christen darf kein einzelner Christ glauben, daß er absolut im Besitz der Wahrheit sei: ergo darf er auch nicht andre dadurch schuldig werden lassen, daß sie ihn um der Wahrheit willen totschlagen. Mit andern Worten: tut er dies, so geschieht das eigentlich nicht für die Wahrheit, so ist im Gegenteil etwas Unwahres darin.

„Das Unwahre liegt darin, daß wer so kämpft sich zu den andern nur polemisch verhält, nur an sich selbst denkt, nicht liebend die Sache der andern bedenkt. Dann ist er aber ja weit davon entfernt, daß er ihnen in [Beziehung auf die] Wahrheit überlegen wäre oder wahrhaft überlegen; denn Überlegenheit ist eben das, daß man der Verteidiger des Feindes ist und als solcher für ihn mehr besorgt ist als er selbst und mit mehr Einsicht als er selbst darüber wacht, daß er nicht unwahr dazu kommt, mehr schuldig zu werden, als er verdient ... Wer eine Vorstellung hat von der Schuld einen Unschuldigen zu töten, er wird sich wahrlich erst selbst prüfen, ehe er das zuläßt, daß jemand so schuldig würde. In dieser Prüfung seiner selbst wird er verstehen, daß er dazu nicht das Recht hat. Die Liebe wird ihn daran verhindern."

Das gilt selbstverständlich nicht für den Gottmenschen, der als die Wahrheit, die er war, sich für die Wahrheit töten lassen konnte und ja zugleich für die Schuld derjenigen Genugtuung leistete, die ihn töteten. Es gilt aber auch nicht für den Apostel, der ja in einem parador-

dialektischen Verhältnis zu den Menschen steht: der besondere Auftrag Gottes, andern die Wahrheit zu verkündigen, berechtigt, nein, verpflichtet natürlich auch dazu, sich für die Wahrheit totschlagen zu lassen. Und es gilt endlich überhaupt nicht für das Verhältnis des Christen zum Heiden: da der Christ dem Heiden gegenüber die Wahrheit hat, kann und darf er sich auch von dem Heiden für die Wahrheit töten lassen. Aber es gilt für das Verhältnis des Heiden zum Heiden und für das Verhältnis des Christen zum Christen; denn der Heide ist gegen den Heiden, der Christ ist gegen den Christen nie absolut, immer nur relativ im Besitze der Wahrheit. Der Heide Sokrates hatte nicht das Recht, sich von seinen heidnischen Mitbürgern hinrichten zu lassen; die Christen Huß und Savonarola hatten nicht das Recht, sich von ihren Mitchristen verbrennen zu lassen. (Daß in Sokrates' Verhalten etwas Unwahres sei, erwähnt Kierkegaard selbst; dagegen vergißt er es, die Anwendung auf Ketzer wie Huß und Savonarola zu machen.)

Also ist es eine müßige Vexierfrage, ob der Christ in der bestehenden Christenheit noch Märtyrer werden *könne*: denn er darf in der bestehenden Christenheit nicht Märtyrer werden *wollen*. Erweckt die Liebe zu Jesus in ihm den Wunsch, in Gleichheit mit Jesus zu leiden, so muß er als Missionar zu den Heiden gehen, von denen er sich um seines Zeugnisses für Christus willen umbringen lassen darf. Aber Kierkegaard nimmt jene Vexierfrage jetzt nicht zurück; oder (wenn er die Frage, ob der Christ in der bestehenden Christenheit noch Märtyrer werden könne, erst später sich stellte): er findet es nicht nötig, den Einwand sich machen zu lassen und dann zurückzuweisen, daß der Christ sich von den Christen um der Wahrheit willen nicht umbringen lassen dürfe.

Übrigens wird das Martyrium für Kierkegaard nur dadurch zu einem schwierigen Problem, daß er sich weder über das Verhältnis des Menschen zur Wahrheit, noch über das Verhältnis der Menschen zueinander in Beziehung auf die Wahrheit klar ist. Wahrheit ist die Wahrheit über eine Sache: die durch Erfahrung gewonnene Meinung über eine Sache, die durch jede weitere Erfahrung mit dieser Sache als zutreffend sich bewährt. Nun kann mir meine bisherige Erfahrung mit einer Sache das Vertrauen einflößen, daß ich mich auf diese Sache

gemäß der dadurch gewonnenen Meinung von ihr einstellen kann, ohne befürchten zu müssen, daß ich so einen Mißgriff mache. Oder kann mir meine bisherige Erfahrung dieses Vertrauen noch nicht einflößen: dann ist mir die Meinung, die ich mir vorläufig von der Sache gebildet habe, zwar schon mehr oder weniger wahrscheinlich (sonst hätte ich sie mir auch nicht vorläufig gebildet), aber auch noch mehr oder weniger zweifelhaft. Daraus folgt, daß ich mich mit der Sache genauer bekannt machen muß; und das tue ich, indem ich mit der doppelten Möglichkeit rechne, daß ich meine vorläufige Meinung durch die fernere Erfahrung, die ich mit der Sache mache, in größerem oder geringerem Umfang bestätigt oder widerlegt finde. Das ist mein Verhältnis zur Wahrheit. Andre Menschen haben dasselbe Verhältnis zur Wahrheit. Sind nun andre über eine Sache derselben Meinung wie ich, so erhöht das mein Vertrauen zu meiner Meinung. Sind sie andrer Meinung als ich, so ist es für mich durchaus nicht das Simpelste und Natürlichste, daß ich annehme, sie kennen die Sache besser als ich. Manchmal sehe ich sofort, daß sie (aus Mangel an Erfahrung mit der Sache) sie weniger gut kennen als ich. In andern Fällen aber macht mir ihre andre Meinung von der Sache meine Meinung zweifelhaft, weil es mir möglich erscheint, daß sie mehr Erfahrung haben als ich oder ihre Erfahrung besser verarbeitet haben als ich. Daraus folgere ich aber nicht, daß ich meine Meinung nach ihrer Meinung umbilden müsse; vielmehr folgere ich daraus nur, daß ich mich mit der Sache noch eingehender beschäftigen muß, als ich es schon getan habe; und zwar frage ich dann nicht etwa, wer von uns die richtige Meinung von der Sache habe, sondern ich frage, wie sich's mit der Sache eigentlich und wirklich verhalte. Das kann ich dem andern auch immer sagen; und wenn er ein verständiger Mensch ist, wird er damit zufrieden sein und mir nicht etwa übelnehmen, daß ich nicht ohne weiteres (nämlich ohne weitere Untersuchung der Sache) seine Meinung annehme. Nimmt er mir das übel, so kann ich trotzdem nicht einfach seine Meinung annehmen, weil ich das eben nicht kann, da es mir ja noch fraglich ist, wie sich's mit der Sache eigentlich verhält. Sehe ich aber, daß die Meinung des andern unrichtig ist, so kann ich ihm sagen / nicht etwa, daß er meine Meinung ohne weiteres als die richtige annehmen müsse (das kann er nicht),

sondern nur, daß er m. E. wohl daran tue, sich diese Sache noch etwas genauer anzusehen. Und das werde ich ihm dann sagen, wenn ich es von Wichtigkeit für ihn finde, daß er sich die Sache genauer ansehe. Um ihn durch meinen Rat nicht zu verletzen, werde ich hinzufügen, daß ich in derselben Lage sei wie er (es ist immer gut, sich eine Sache noch genauer anzusehen). Nimmt er ihn mir trotzdem übel, so werde ich mir ohne Reue gefallen lassen, was er mir in seiner törichten Empfindlichkeit antut. So ist mein Verhältnis zu dem andern Menschen und mein Verhalten gegen den andern Menschen in Beziehung auf die Wahrheit, wer dieser andere auch sein will oder auch sei: ob ein Heide oder ein Christ, ein Prophet oder Apostel, ein Buddha oder ein Christus. Auch wenn der andere Mensch selbst die Sache ist, um die sich's für ihn und für mich handelt, ändert das nichts an meinem Verhältnis zu ihm in Beziehung auf die Wahrheit. Hätte Jesus von sich wirklich gesagt, daß er „Gott" sei, so wäre das für mich nur eine (überflüssige) Aufforderung, mir ihn genau anzusehen; Gott aber wird er für mich nur dadurch, daß ich Gott in ihm entdecke. Ich sehe nicht ein, was ihm daran liegen könnte, daß ich ihn vorher für Gott halte und als Gott bekenne.

Aber so natürlich ist das Verhältnis von Mensch zu Mensch in Beziehung auf die Wahrheit für Kierkegaard deshalb nicht, weil es für ihn nicht vermittelt ist durch das Verhältnis zu der Sache, deren Wahrheit die Wahrheit ist. Deshalb ist für ihn bei Meinungsverschiedenheit das die Frage, wer die Meinung des andern anzunehmen hat / ohne durch die Untersuchung der Sache dazu genötigt zu sein; also aus einem Grund, der in der Person des andern liegt; die ich mir aber auch nicht darauf erst ansehen darf, ob sie die Person ist, von der ich die Wahrheit annehmen müßte. An Stelle der Verständigung über die Wahrheit (nämlich die Sache) tritt so für ihn nicht die Verständigung, sondern der Streit darüber, wer sich dem andern unterzuordnen hat. Von einem Gesandten Gottes nun habe ich mir die Wahrheit einfach sagen zu lassen: das liegt in dem Begriff des Gesandten Gottes. Daß der Gottmensch von mir als die Wahrheit anzuerkennen ist, das liegt in dem Begriff des Gottmenschen. Wenn ich also weiß, daß jemand der Gottmensch oder ein Apostel Gottes ist, so ist es eine strafbare Auflehnung gegen Gott, daß ich mich dem Apostel und dem Gottmenschen nicht

einfach unterordne. Und Kierkegaard weiß nun, daß wer der Gottmensch oder ein Apostel ist; und deshalb macht er es jedem, also auch mir, zur unverzeihlichen Sünde, daß ich von diesen Persönlichkeiten nicht ohne weiteres die Wahrheit annehme und (weil ich nur durch Überlieferung von ihnen wissen kann) die Überlieferung von ihnen nicht ohne weiteres als Wahrheit annehme. Oder: er leitet aus seinem Wissen von dem Gottmenschen und dessen Aposteln für sich das Recht ab, es mir zur unverzeihlichen Sünde zu machen, daß ich mich diesen Persönlichkeiten nicht ohne weiteres unbedingt unterordne. Er selbst aber fühlt sich durchaus nicht verpflichtet, es dem Magister Adler ohne weiteres zu glauben, daß Jesus Christus ihn einer Offenbarung gewürdigt hat, und sich ihm deshalb unbedingt unterzuordnen, sondern erlaubt sich das Selbstzeugnis des Magister Adler höchst kritisch zu betrachten und dem Magister Adler den Glauben zu versagen. Denn Magister Adler ist sein Zeitgenosse; und in der Situation der Gleichzeitigkeit sieht Kierkegaard ganz deutlich, daß man unter der Möglichkeit des Ärgernisses gar nicht ohne weiteres zu glauben braucht, sondern sich auch mit gutem Gewissen ärgern darf. Wenn er sich dagegen in die Gleichzeitigkeit mit Jesus zurückversetzt, sieht er ganz deutlich, daß man unter der Möglichkeit des Ärgernisses sich ja nicht ärgern darf, sondern ohne weiteres glauben muß. Denn er vermag es eben nicht, sich in die Gleichzeitigkeit mit Jesus zurückzuversetzen.

Indem mich nun Kierkegaard vor die Wahl stellen will, entweder mich an Jesus zu ärgern oder an Jesus zu glauben, sucht er mich in einen Streit mit Jesus, den Aposteln, der Bibel zu verwickeln, ob ich mich ihnen unterordnen wolle oder nicht. Ich aber lasse mich in einen solchen Streit nicht hineintreiben, und auch nicht etwa in einen Streit mit Kierkegaard über dem, ob ich nur unter der Möglichkeit des Ärgernisses glauben könne und unter der Möglichkeit des Ärgernisses glauben müsse. Denn Kierkegaard hat mich davon überzeugt, daß ich nur in der Situation der Gleichzeitigkeit eine sinnvolle Stellung zu irgendwem einnehmen kann. Und so behandle ich (mutatis mutandis) Paulus und Jesus so, wie Kierkegaard den Magister Adler behandelt hat; und wenn Kierkegaard auch noch einer Offenbarung gewürdigt werden sollte, behandle ich auch ihn (mutatis mutandis) so, wie er den Magister

Adler behandelt hat. Das heißt: ich höre, was man mir sagt, und suche mir dann eine Kenntnis der Sache zu verschaffen, von der die Rede ist, und lasse es dann darauf ankommen, ob diese Sache bei erneuter Untersuchung sich mir so darstellt, wie ich sie bisher gesehen habe, oder so, wie ein andrer sie mir nun vorstellt, oder irgendwie anders. Dabei fällt die Frage der Unter- oder Überordnung unter einen andern aus, und vor diese Wahl lasse ich mich auch nicht stellen, so wenig wie ich einen andern vor diese Wahl stellen will.

Damit fällt aber auch die Frage aus, ob ich das Recht oder die Pflicht habe, mich um der Wahrheit willen von einem andern umbringen zu lassen. Soweit es mir um die Wahrheit zu tun ist, kommt mir diese Frage nicht in den Sinn.

10

Für wen Kierkegaard diese mir sehr überflüssig erscheinenden Erwägungen über das Recht zum Martyrium anstellte, läßt „Die bewaffnete Neutralität" erkennen, in welcher Schrift er die Position bestimmen wollte, die er als christlicher Schriftsteller in der Christenheit einnehme.

„Es ist nicht meine Meinung," sagt er da, „daß man ohne Übertreibung sagen könne, das Christentum sei in unsrer Zeit ganz und gar abgeschafft. Nein, das Christentum ist noch da, und in seiner Wahrheit, aber als Lehre, als Doktrin. Was hingegen abgeschafft und vergessen ist (das kann man ohne Übertreibung sagen), ist das: ein Christ zu sein; was das besagen will, ein Christ zu sein. Oder, was verloren und gleichsam nicht mehr da ist, das ist das ideale Bild von dem, ein Christ zu sein ... Man hat nämlich zwischen dem, das Christentum zu denken, und dem, das Christentum zu sein, ein mehr oder weniger theatralisches Verhältnis zustande gebracht, indem man das Medium für das Christsein verlegte von dem Ethischen in das Intellektuelle, von dem Besonderen in das Allgemeine, von der tatsächlichen Dialektik des Werdens in der Zeit in die erträumte Harmonie eines ewigen Seins. So glaubt man jetzt in gutem Einvernehmen mit der Endlichkeit Christ sein zu können, da man doch immer nur im Kampf mit sich selbst und der Welt Christ wird."

Es gilt also nach Kierkegaard zuvörderst das ideale Bild eines Christen wiederherzustellen. Diese Aufgabe sei durch den bloßen Hinweis auf Jesus Christus als das Vorbild nicht gelöst. Denn Christus sei in der Schrift als Gegenstand des Glaubens, der er auch ist, mehr im Sein dargestellt als im Werden; weshalb dem Christen, der sein Leben nach dem Vorbild Christi einrichten will, alle Zwischenbestimmungen fehlen, das zu bestimmen, wie er *werde*, was Christus *ist*. Außerdem müsse das Christliche sich doch auf die Welt einstellen, die sich mit der Zeit ändert: nicht indem es sich den veränderten Weltverhältnissen anpasse, sondern indem es sich unter ihnen gegen sie in seiner Unveränderlichkeit behaupte. Deshalb hat Kierkegaard sich die Aufgabe gestellt, „auf jede Weise, dialektisch, pathetisch (in den verschiedenen Arten von Pathos), psychologisch, modernisiert durch den beständigen Hinblick auf die Verirrungen der modernen Christenheit und der Wissenschaft, das ideale Bild des Christ-seins darzustellen."

Dabei wollte und will er aber durchaus dem Mißverständnis vorbeugen, daß er selbst der ideale Christ wäre, den er darzustellen versucht. Natürlich will er es nicht unentschieden lassen, ob er danach trachtet, dafür kämpft, darum Gott bittet, darauf zu Gott hofft, daß er ein Christ werde. Behandelt er die *Darstellung* des idealen Christen durchaus als Aufgabe für sich als einen Dichter, so will er sich doch dadurch von einem bloßen Dichter unterscheiden, daß er sich für seine eigene Person zu dem von ihm *dargestellten* Bild des idealen Christen christlich verhält. Aber vor andern will er nicht als Christ etwas voraus haben, der dem Ideal eines Christen näher wäre, nur als Dichter, der das Bild des idealen Christen entwerfen kann. (Denn das glaubt er mit ungewöhnlicher Klarheit und Bestimmtheit zu wissen, was das ist, ein Christ zu sein.) Deshalb verurteilt er auch niemand, obwohl die Darstellung des Ideals notwendigerweise in einem gewissen Grade polemisch werden muß. Und deshalb beleuchtet er nur das Ideal, betrachtet es aber durchaus nicht als seine Aufgabe, Vorschläge zu einer Änderung der bestehenden, nicht idealen Verhältnisse in der Christenheit zu machen.

Darin liegt nun für Kierkegaard auch, daß er sich nicht (insbesondere in der Christenheit nicht) dem aussetzen dürfte, ein Märtyrer zu werden

/ nämlich deshalb des Lebens beraubt zu werden, weil er ein Christ wäre. Daß er Märtyrer würde, hält er nicht für unmöglich; aber das müßte dann auf eine andere Weise, aus einem andern Grunde geschehen. Er denkt sich die Situation aus. „Das Schwert über dem Haupte, soll ich sagen, ob ich Christ bin oder nicht. Meine Antwort würde sein: ‚ich hoffe zu Gott, daß ich ein Christ bin; ich glaube, daß er mich als Christen in Gnaden annehmen wird.' Wenn man sich nun mit dieser Antwort nicht begnügte und sagte: ‚du sollst entweder sagen, daß du ein Christ bist, oder sagen, daß du kein Christ bist', so würde ich antworten: ‚nein, das tue ich nicht'. Bliebe man dabei: ‚wir schlagen dich tot, weil du nicht so antworten willst, wie wir es verlangen', so wäre meine Antwort: ‚bitte, nur zu; dagegen habe ich nichts einzuwenden; bei diesem Martyrium bin ich mit mir selbst in gutem Einverständnis'." Es wäre also nicht der Tod, was er fürchtete, sondern daß er zuviel von sich sagte.

Das ist nun seine Neutralität: daß er sich unter Christen nicht darüber erklärt, ob er sich für einen Christen halte oder nicht. Da er aber doch ein Christ ist wie alle andern Christen der Christenheit, stellt er das Christentum der Christenheit überhaupt in Frage, wenn er von sich sagt, er könne weder sagen, daß er ein Christ sei, noch sagen, daß er kein Christ sei. In seiner Neutralität ist er also aggressiv: ob auch nicht „endlich polemisch gegen einen einzelnen Menschen", so doch „unendlich polemisch". Die Waffe aber, mit der er das Christentum der Christenheit überhaupt angreift (nämlich in Frage stellt), ist: daß er als Dichter das Bild des idealen Christen zeichnet. Neutral ist er wieder dadurch, daß er durchaus den Schein vermeidet, er stehe zu dem Bilde des idealen Christen sich selbst Modell ...

So sorgfältig Kierkegaard sich das ausgedacht hat, dürfte ihm doch Climacus eine wesentliche Einwendung machen; oder nein: er selbst macht sich in dieser Darlegung seiner Position eine wesentliche Einwendung gegen seine Position. Da man nämlich Christ nur sein kann in dem Medium der Wirklichkeit, läßt sich das Christ-sein nicht darstellen in dem Medium der Möglichkeit. Der Übergang (Sprung) von der Möglichkeit zur Wirklichkeit macht erst den Christen. Der wahre, wirkliche Christ kann nicht gedichtet werden. Vielmehr: der Christ kann

nicht gedichtet werden, denn Christ ist doch bloß der wahre, wirkliche Christi, der nicht gedichtet werden kann. Dargestellt kann der Christ nur werden in der Biographie eines Christen, der wirklich gelebt hat.

Ich füge dem noch hinzu, daß es keinen idealen Christen gibt, nur einen realen Christen. Und ideal ist nicht der Superlativ zu real. Wenn Kierkegaard dem Mißverständnis vorbeugen will, daß er für einen ausgezeichneten Christen, für einen Christen in außerordentlichem Grad gelten wolle, verrät er, daß man nach seiner Meinung mehr oder weniger Christ sein könne. Aber man ist entweder Christ, oder ist man nicht Christ. Man kann an Gott nicht mehr oder weniger glauben: sondern entweder glaubt man an Gott, oder glaubt man nicht an Gott. Man kann Gott nicht mehr oder weniger vertrauen; sondern entweder vertraut man Gott überhaupt, oder vertraut man Gott gar nicht. Man kann Gott nicht mehr oder weniger über alles lieben, von ganzem Herzen, ganzer Seele, allen seinen Kräften; sondern entweder liebt man Gott (und dann über alles), oder liebt man Gott nicht. Man kann seinen Nächsten nicht mehr oder weniger lieben wie sich selbst; sondern entweder liebt man ihn wie sich selbst, oder liebt man ihn nicht wie sich selbst. Das sollte man dem „Entweder-Oder" nicht erst sagen müssen.

Dann muß aber Kierkegaard auch sagen können, ob er Christ ist oder nicht Christ ist. Will er etwa zu Jesus sagen: „ich hoffe zu Gott, daß ich deine Rede nicht bloß höre, sondern auch tue?" Will er zu Gott sagen: „ich hoffe zu dir, daß ich dich über alles liebe"? Will er zu seinem Nächsten sagen: „ich hoffe zu Gott, daß ich dich liebe wie mich selbst"? Kann man Jesus nachfolgen, den Nächsten lieben wie sich selbst, Gott über alles lieben, ohne zu wissen, daß man so gesinnt ist? Was denkt sich denn Kierkegaard dabei, daß er glaube, Gott werde ihn als Christen in Gnaden annehmen? Braucht Gott einen Nachfolger seines geliebten Sohnes, an dem er Wohlgefallen hat, in Gnaden anzunehmen? Wird ihm der nicht auch wohlgefallen? Und ist denn der ein Christ, der Christus nicht nachfolgt? Oder wird Gott einem Nachfolger Jesu nachrechnen, wie oft er auf dem rauhen Weg der Nachfolge gestrauchelt hat? Daß man diesen Weg geht, gilt das vor Gott nichts, wenn man ihn nicht wie ein Tänzer geht? Also: Kierkegaard weiß entweder, daß

er Jesus nachfolgt, oder weiß er, daß er Jesus nicht nachfolgt. Gefällt ihm das Wort „Christ" nicht („Christianer" heißt es ja eigentlich, und ist so ein albernes Wort wie Kantianer, Michelianer usf.): so antworte er auf die Frage, ob er ein Christ sei: „ich folge Jesus nach."

Sodann kann Kierkegaard auch dem nicht ausweichen, daß er einzelnen Menschen das Christentum abspricht. Da Christentum nach Jesus Christus doch nur das sein könnte (Jesus hat ja das Wort zum Glück noch nicht), daß man tut was er rät, braucht man gar kein Herzenskenner zu sein, um wenigstens das festzustellen, daß jemand kein Christ ist. Wenn ich sehe, daß jemand seinen Nächsten belügt, verleumdet, aussaugt, totschlägt (solche Dinge kommen unter getauften Christen vor), soll ich dann dahingestellt sein lassen, ob der Lügner, Verleumder, Blutsauger, Mörder nicht doch seinen Nächsten liebt wie sich selbst? Wenn jemand sichtlich dem Mammon dient (das kann man doch sehen), und ich von Jesus weiß, daß man nicht Gott dienen kann und dem Mammon: soll ich dann dahingestellt sein lassen, ob der in seiner Habsucht nicht doch vielmehr Gott dient? Goldschmidt war ja zum Glück Jude (so daß Kierkegaard nicht in die Verlegenheit kommen konnte, ob er ihm das Christentum absprechen dürfe), aber P. L. Møller war Christ: wenn nun Kierkegaard für gut findet, ihn en canaille zu behandeln, tut er das dann wirklich mit dem stillen Vorbehalt, dieses Mitglied der Christenheit könnte doch im Herzen ein so guter Christ sein wie er und alle die Christen der Christenheit? Das fällt ihm doch nicht ein!

Endlich: wenn das Christentum, wie uns Kierkegaard belehrt, keine Lehre ist, sondern eine Existenzweise, ist dann das Christentum wirklich noch da (also in seiner Wahrheit da), wenn es bloß als Lehre da ist? Nein, dann ist das Christentum nur in dem Menschen da, der auf die Weise existiert, die dem Sinne Christi entspricht; und wo es nicht so da ist, da ist es nicht da. In der Christenheit ist soviel Christentum da, als existierende Christen da sind, also Menschen, die besessen sind von dem Geist Jesu. Alles übrige ist, soweit es auf „Christentum" Anspruch macht, Schwindel. Und da „Christentum" in der „Christenheit" offenkundig sehr oft Schwindel ist, tut man am besten daran, daß man ignoriert, ob die Leute sich „Christen" heißen, und nachsieht, ob sie im

Sinne Jesu leben, also z. B. nicht sich dienen lassen, sondern selbst dienen.

Aber die Christenheit ist für Kierkegaard eben doch noch eine Christenheit. Um es dem Nicht-christen in der Christenheit zur Pflicht machen zu können, daß er Christ werde, muß er ihn doch als Auch-christen behandeln. Das nötigt ihn zu einer Weitherzigkeit, die er sich doch nur einredet ...

Übrigens macht Kierkegaard sich damit, daß er die Position bestimmen will, die er als christlicher Schriftsteller in der Christenheit einnehmen will, eine ganz überflüssige Mühe. Dafür können sich nur Leute interessieren, die nach seiner eigenen Meinung selbst nicht die richtige Position haben. Denn ich habe in der Sache, um die sich's handelt, gar nicht mit ihm zu tun, sondern mit Gott, Christus und mir. Wie sich's mit seinem persönlichen Christentum verhält, kann mir so gleichgültig sein wie das, ob er mich für einen Christen hält oder nicht. Auch die Absicht, die er mit seiner Schriftstellerei hat, geht mich eigentlich gar nichts an; mein Interesse an seiner Schriftstellerei ist nur, ob sie für mich ein brauchbares Hilfsmittel ist, mich über mein Verhältnis zu Gott, Christus und mir selbst zu orientieren. Bei dieser meiner Absicht brauche ich gar nicht auf seine Absicht einzugehen; wie ich auch für meine Absicht das Mißlungene in seinen Schriften ebensogut benützen kann wie das Gelungene: nämlich, was ich mißlungen finde und was ich gelungen finde. Denn etwas an und für sich Mißlungenes und Gelungenes gibt es ja nicht. So interessiert mich allerdings, was Kierkegaard als Christentum darstellt (als Dichter oder als Denker oder als Denker-Dichter; als Christ oder als Nicht-christ oder als Auch-christ); das darf und muß ich aber doch nachprüfen (ob Kierkegaard seiner Sache auch noch so sicher ist). Ich habe also kein Interesse an Kierkegaards Position in der Christenheit, und da es auch Kierkegaard doch ganz gleichgültig sein kann und muß, ob ich ihn richtig verstehe und würdige, ist es wirklich überflüssig, daß er über seine Absichten irgendwelche Erklärungen abgibt. Mehr als sonderbar, ja ganz sinnwidrig, ist es, daß er sagt, wie er etwa zum Märtyrer werden könnte. Wenn er das jetzt öffentlich sagte: dann wäre es ja nur eine Komödie, wenn ihm jemand noch die Frage stellte und er die Antwort

gäbe, die für ihn kritisch werden könnte. Und der ganze Vorgang, wie er ihn sich denkt, könnte sich sowieso eigentlich nur in einem Irrenhaus abspielen.

11

Je strenger Kierkegaard seine Schriftstellerei als Wirksamkeit auffaßte, desto wichtiger wurde für ihn die Frage, ob und wie er eine Schrift, die er geschrieben hatte, veröffentlichen solle. In betreff der besprochenen Schriften verursachte ihm diese Frage einen schweren Kampf, der unter unaufhörlichen Schwankungen über ein halbes Jahr dauerte.

Im Dezember 1848 war ihm der Gedanke gekommen, unter dem Titel „Sämtliche Werke der Vollendung" die „Krankheit zum Tode", „Kommet her", „Selig der sich nicht an mir ärgert", „Von der Hoheit . . .", nebst der „bewaffneten Neutralität" in einem Band herauszugeben, dessen zweiter Teil den Sondertitel bekommen sollte: „Versuch, das Christentum in der Christenheit einzuführen", und mit dem Vermerk versehen werden sollte: „dichterisch / ohne Autorität." „Und dann soll abgeschlossen werden", meint er jetzt.

Im Januar 1849 entwarf er ein Vorwort zu diesem letzten und wichtigsten Werk. Es lautet: „Wie ein Minister abtritt und Privatmann wird, so höre ich auf Schriftsteller zu sein, und lege die Feder nieder. Ich habe wirklich ein Portefeuille gehabt. Und nun nur noch ein Wort . . . Doch nein, nun kein Wort mehr. Nun habe ich die Feder niedergelegt."

Aber fast unmittelbar darauf fragt er sich, *wann* er diese Schriften herausgeben soll. Gäbe er sie nämlich jetzt heraus, in seiner besonderen Stellung, als der unabhängige Schriftsteller, der nur kraft eigenen Entschlusses die Sache des Christentums vertritt, so würde er trotz aller dialektischen Vorsicht, trotz des ausdrücklichen Vermerks „dichterisch, ohne Autorität", das Mißverständnis riskieren, daß er für einen Apostel oder so was gelten wolle, also ein besonderes Verhältnis zu Gott für sich in Anspruch nehme. Damit hätte er seine Aufgabe verfehlt und eine Untreue verschuldet. Denn so unbeschreiblich ihn die Vorsehung bisher unterstützt hat: auf eine so außerordentliche Weise geschah das

nicht, als hätte er ein besonderes Verhältnis zu Gott. Doch glaubt er dieser Schwierigkeit dadurch abhelfen zu können, daß er zuerst einen Gedanken ausführt, den er seit Beginn seiner Schriftstellerei hatte: daß er ein Amt im Dienst der Kirche übernehme. Dadurch unterwirft er sich ja selbst dem Urteil über die Christenheit, das in diesen Schriften ausgesprochen ist; und so kann er nicht mit einem Apostel oder dergleichen verwechselt werden. „Die Schriften sind dann, dichterisch, als wären sie von einem Apostel; ich aber bin zur Seite getreten. Nein, ich bin kein Apostel, in keiner Weise; ich bin der Dichter und ein Pönitierender."

Kurz darauf erfahren wir, daß er so gut wie entschlossen war, jetzt das längst vergriffene „Entweder/Oder" neu herauszugeben. Zu der Furcht, daß er sich zu viel anmaße, sind nun aber noch andre Bedenken gegen die Veröffentlichung der fertig vorliegenden Schriften gekommen. Bei der leidenschaftlichen Erregung der Zeit könnte es ihm, als einer markierten Persönlichkeit, Gefahr bringen, daß er so rede; er könnte sich durch diese Schriften den Weg zu einer Anstellung verschließen, auf die er jetzt durch die Verschlechterung seiner Vermögensverhältnisse doch angewiesen sei; und es würde ihm das Leben in seiner Umgebung fast unbehaglich, unheimlich machen, wenn man eine pathetische Vorstellung von ihm bekäme, als wäre er etwas Außerordentliches. Unter dem Druck dieser Bedenken hat er den Gedanken aufgegeben, mit den „sämtlichen Werken der Vollendung" seine Schriftstellerei in einer doch recht pathetischen Weise abzuschließen. Denn wenn er sich doch überzeugt hat, daß alle diese Erwägungen nur Klugheit und Schwermut seien, denkt er nun doch bloß an die Veröffentlichung des „Gesichtspunkts" und des „Cyklus ethisch-religiöser Abhandlungen". Aber diese beiden Schriften herauszugeben glaubt er doch Gott, sich selbst, dem Bestehenden, seiner Sache schuldig zu sein. Daß er sich in Gefahr brächte, müßte er im Vertrauen auf Gott eben wagen. Will er in der bestehenden Kirche ein Amt bekommen, so muß er ihr zuerst ordentlich Rechenschaft über sich selbst ablegen. Eigentlich steht er ja, bei seinem konservativen Sinn, im Dienste des Bestehenden; und daß dies nicht verstanden werde, muß er eben riskieren. Dem Mißverständnis, daß er für etwas Außer-

ordentliches gelten wolle, glaubt er doch hinlänglich vorgebeugt zu haben. Und er darf doch seine schriftstellerische Wirksamkeit nicht in der Zweideutigkeit belassen, die sie jetzt für die Zeitgenossen hat. Wenn er „Entweder/Oder" wieder drucken ließe ohne eine nähere Erklärung [über die Bedeutung seiner ästhetischen Schriften für seine religiöse Wirksamkeit], so würde das ja geradezu Ärgernis erregen. So muß er vielmehr Gott dafür dankbar sein, daß sein Geist endlich wieder in die für eine Entscheidung nötige Spannung gebracht werde. Er hatte sich nur zu sehr angewöhnt, zu produzieren, seine Seele aber mit Möglichkeiten hinzuhalten (eine Reise zu machen, ein Amt zu suchen) und so die Entscheidung von sich zu schieben; und so war er, ob auch die Produktivität fortschritt, schlapp geworden. Übrigens könnte ihm diese Entscheidung, von der er in seiner Schwermut den Untergang fürchte, im Gegenteil das Leben leichter und erfreulicher machen; und andrerseits würde er die quälende Erinnerung nicht ertragen können, in dieser Stunde der Entscheidung versagt zu haben.

Aber die Stimmung schlägt sofort wieder um: „Der Gesichtspunkt" kann doch nicht veröffentlicht werden. Denn er kann von sich selbst nicht ganz wahr reden. Was ihn zum Schriftsteller machte, ist seine Schwermut und seine Schuld; aber dann war ihm seine Schriftstellerei doch auch ein unbeschreiblicher Genuß. Er kann aber nicht mit unbedingter Offenheit von seiner Qual reden: dann fällt aber der Nachdruck auf den Genuß, den ihm seine Schriftstellerei gewährte; und dann scheint er doch das Außerordentliche, das ihm anvertraut wurde, eitel zu nehmen. Zudem: hat er einmal das Außerordentliche von sich gesagt, ob auch mit aller Reserve, so ist es ihm eine fürchterliche Qual und Verantwortung, wenn er für etwas Außerordentliches genommen wird. Er könnte sich vielleicht in Betreff seiner selbst darüber täuschen, daß er das Martyrium einer stilleren Wirksamkeit vorzöge. Wagt er aber (aus Furcht, sich zuviel zuzutrauen und anzumaßen) zu wenig, so wird Gott ihm das verzeihen ... Das Buch selbst ist wahr und nach seinem Urteil meisterhaft. Aber sowas kann erst nach seinem Tode herausgegeben werden ... Was er sonst geschrieben hat, kann übrigens (wenn er überhaupt weiter schriftstellern will) wohl verwendet werden; aber dann muß es von ihm als Herausgeber einem Pseudonym in den Mund gelegt wer-

den (etwa Johannes de silentio) ... So könnte vielleicht auch „der Gesichtspunkt" herausgegeben werden (als eine „mögliche Erklärung von Mag. Kierkegaards schriftstellerischer Wirksamkeit"); aber das geht doch nicht: die Pointe liegt ja eben in dem Persönlichen ... Es soll also zunächst mit der zweiten Auflage von Entweder / Oder nur der „Cyklus ethisch-religiöser Abhandlungen" herausgegeben werden: das entspricht der Wendung, die er allerdings machen muß. Denn es war doch die Vorsehung, die ihn aus seinem indolenten Produzieren aufgeschreckt hat, worin er an Veröffentlichung des Produzierten nicht dachte; wie ihn andrerseits die Vorsehung verhindert hat, den „Gesichtspunkt" jetzt herauszugeben / der zu seinen Lebzeiten doch erst herausgegeben werden könnte nach den später abgefaßten, fertig vorliegenden Schriften. [Der aber also doch vielleicht noch zu seinen Lebzeiten herausgegeben werden könnte!]

Jedenfalls muß jetzt eine Wendung vorgenommen werden; und die will sorgfältig überlegt sein. Kierkegaard konstatiert, daß für ihn drei Möglichkeiten in Betracht kommen: erstens, daß er direkt, entscheidend, in der Wirklichkeit auftrete, im Charakter des Außerordentlichen; zweitens, daß er alles dichterisch in sich als Dichter zurücknehme und sich in seinem Leben persönlich ganz als Dichter einrichte, um zu der Verwechslung keine Veranlassung zu geben, er wolle selbst existentiell das Gedichtete sein; drittens, daß er, seiner ursprünglichen Absicht gemäß, eine Anstellung suche [und also die schriftstellerische Wirksamkeit aufgäbe]. Das erste findet er für sich unwahr, da er doch eben wesentlich Dichter sei / ob auch für einen Dichter ungewöhnlich stark ethisch bestimmt, da er doch das Gedichtete sein möchte; über die dritte Möglichkeit fällt er kein Urteil; das zweite hätte nach seiner Meinung Sinn. Aber dann dürfte die zweite Abhandlung des Cyklus [„das dialektische Verhältnis: das Allgemeine, der Einzelne, der besondere Einzelne"] nicht erscheinen: trotz aller Exzeptionen würde, was er darin über den „besonderen Einzelnen" sagt, als von ihm selbst gesagt verstanden werden ...

Doch nein: der ganze Cyklus ist durchaus richtig gehalten; und die übrigen Schriften hat er ja mit dem Vermerk versehen: „dichterisch; ohne Autorität". Außerdem enthält „die bewaffnete Neutralität" eine

ganz genaue Bestimmung seiner Stellung. Die Frage ist also vielmehr, ob er überhaupt das Recht hat, diese Schriften zurückzuhalten.

Aber die alten Bedenken erheben sich wieder; und neue kommen hinzu. Aus dem Cyklus müßten unbedingt die zwei Abhandlungen ausgelassen werden, die sich auf Adler beziehen (er will nicht in Berührung mit Adler kommen; und es erscheint ihm auch unbillig, einen Zeitgenossen bloß psychologisch zu behandeln): dann würde aber das Übrige um so mehr auf ihn bezogen werden. Also müßte auch die Abhandlung über „das Allgemeine, den Einzelnen und den besonderen Einzelnen" ausfallen und ebenso die Abhandlung, ob ein Mensch das Recht habe, sich für die Wahrheit totschlagen zu lassen. Die verbleibenden zwei Abhandlungen sind kein Cyklus mehr. Sichert er aber weder direkt (durch den „Gesichtspunkt" [und „die bewaffnete Neutralität"]) noch indirekt (durch den Cyklus) die Totalauffassung seiner Schriftstellerei, so wird überhaupt niemand an eine solche denken; und das ist (so sehr es seinem Sinn entspricht, sein Geheimnis für sich zu behalten) doch wehmütig für ihn. Eine Erklärung zu geben wäre aber immer ein Wagnis, mit dem er seine Grenze überschreiten würde. Im Vertrauen auf Gott darf und soll man sich in eine Gefahr wagen, die zu überstehen man selbst wenigstens *möglich* findet. In dem fortdauernden Kampf mit den Menschen, den er siegreich durchkämpfen zu können glaubt, sich noch einer weiteren Gefahr auszusetzen: dazu glaubt er sich nicht stark genug; das zu wagen wäre also von ihm eine Dummdreistigkeit ...

Ein mißlicher Punkt bleibt für ihn doch bestehen: er liegt in dem Verhältnis zu Gott. Ist er nicht Gott schuldig, daß er rede? Es ist ja auch eine Art von Betrug, daß man die Menschen darin bestärkt, einen für weit weniger zu nehmen als man ist. Will er aber das Außerordentliche von sich sagen (in betreff seiner Begabung u. dgl.), so kann er doch nicht sagen, was absolut dazu gehört: das von seinem Elend, seiner Sünde. Kann er das aber nicht, so wird das Außerordentliche doch eitel genommen ...

Es handelt sich also nur darum, daß er Gott gehorche. Was ist nun aber mehr demütigend für ihn: daß er direkt sage, er habe nicht mehr die Mittel, freier Schriftsteller zu sein und übernehme deshalb ein Amt? oder daß er seine weiteren Schriften einem Geschlecht darbiete, das ihn

ganz unerhört mißhandelt, und alles auf sich nehme, was daraus für ihn folgen kann? Denn es ist ihm zum Ekel geworden, sich mit seiner Rede an eine Zeit wenden zu sollen, gegen die, menschlich geredet, es das einzig Richtige wäre, zu schweigen ...

Aber das geht doch nicht an, Entweder / Oder ohne Geleitwort wieder hinausgehen zu lassen: sonst fällt in seiner Schriftstellerei der Schwerpunkt doch in das Ästhetische. „Der Gesichtspunkt", der als Geleitwort zu Entweder / Oder gedacht war, kann nicht herausgegeben werden; dagegen zwei kleine „ethisch-religiöse Abhandlungen" und „drei freundschaftliche Noten" [über die Tendenz seiner schriftstellerischen Wirksamkeit]. Und dann sollen auch die übrigen Schriften („Die Krankheit zum Tode"; „Kommt her"; „Selig, wer sich nicht ärgert") hinaus. Sie sind äußerst wertvoll; er hat darin geradezu neue, entscheidende Kategorien für die Auffassung des Christentums nachgewiesen. Die Sorge um Amt und Auskommen ist hypochondrisch und übertrieben. Und müßte er sich einmal gestehen, daß er in diesem entscheidenden Augenblick klug gehandelt habe: wie könnte er dann das Leben noch aushalten? ...

Aber es wäre doch unverantwortlich, die Abhandlung, ob es erlaubt sei, sich für die Wahrheit totschlagen zu lassen, jetzt herauszugeben. Das hieße doch die Zeit auf unzulässige Weise in Versuchung führen. In der Verbindung mit Entweder / Oder läge auch eine Art Rechthaberei. Also: „ein paar ethisch-religiöse Abhandlungen" werden nicht veröffentlicht.

Nun tut Kierkegaard einen Schritt: er geht (im März 1849) zu Bischof Mynster und läßt ein Wort fallen in Betreff einer Anstellung an dem Pastoralseminar. Was Mynster darauf erwiderte, notiert er in seinem Tagebuch nicht. Aber er bemerkt über den Schritt, den er getan hat: „Das heißt: Würde man mir diese Stelle anbieten, so würde mich das kaum reizen. Gut ist aber, daß ich das getan habe: damit ich mich nicht im Verdacht haben muß, ich habe mich in größere Entscheidungen gestürzt, weil ich zu stolz gewesen wäre, um eine Anstellung nachzusuchen. Gott weiß, daß dies mein Fall durchaus nicht ist."

Damit ist aber die Frage nicht erledigt, ob es nicht seine Pflicht gegen Gott sei, von seiner Innerlichkeit, seinem Verhältnis zu Gott jetzt zu

reden / obgleich das der ganzen Anlage seiner Persönlichkeit zuwiderliefe. Vielleicht hat ihm Gott das, daß er seine Innerlichkeit in sich verbarg (er hat bisher auch im vertraulicheren Gespräch niemals mit jemand so vertraulich geredet, daß er sein Inneres ihm wirklich eröffnet hätte) / das hat ihm Gott vielleicht doch nur akkomodationsweise so lange zugestanden, bis er stark genug wäre, seine Innerlichkeit auszusprechen. Aber ihm schaudert davor: nicht bloß weil er von sich zuwenig oder zuviel sagen könnte; sondern weil es ihm überhaupt eine Unwahrheit zu sein scheint, daß er zu anderen von seinem Verhältnis zu Gott rede ...

Es soll also auch nicht direkt von ihm geredet werden. Sollte das aber doch geschehen (wenn er von außen dazu gezwungen würde), so müßte „der Gesichtspunkt" veröffentlicht werden, nicht bloß die „drei Noten" ... Welches Glück, daß Gott ihm nicht zuließ, die drei Noten herauszugeben! Daß Gott das Ganze leitet, erkennt er am besten daraus, daß in dieser letzten schweren Zeit die drei Reden über die Lilie und den Vogel ausgearbeitet wurden. Darin hat er, ohne mit den Menschen zu streiten und ohne von sich selbst zu reden, gesagt, was gesagt werden soll; aber rührend, mild, erhebend ...

Entweder / Oder könnte vielleicht mit einer Nachschrift wieder herausgegeben werden, des Inhalts: „Hiermit widerrufe ich diese Schrift. Sie war ein notwendiger Betrug, um die Menschen womöglich in das Religiöse hineinzubetrügen, das immer meine Aufgabe war. Mäeutisch hat sie wohl ihre Wirkung getan. Doch brauche ich sie ja nicht zu widerrufen: ich habe mich ja nie für ihren Verfasser ausgegeben" ...

Der „Cyklus" könnte wohl ausgegeben werden (außer etwa der Abhandlung über Adler); aber jede Abhandlung besonders oder höchstens zwei zusammen; und von Pseudonymen: HH, FF, PP. Sie können die drei Schriften zur Erweckung [„Kommet her ...", „Selig, der ...", „Von der Hoheit ..."] wie Plänkler begleiten ...

Ende April überlegt er sich noch einmal alles, was für diese Entscheidung in Betracht kommt:

„Noch einen letzten Versuch habe ich gemacht, ein Wort über mich selbst und über meine ganze Schriftstellerei zu sagen. Ich habe ein Nachwort geschrieben, ‚Die Rechenschaft' betitelt, das den ‚Reden' folgen

sollte. Es ist m. E. ein Meisterstück; aber ... es läßt sich doch nicht machen.

„Die Sache ist: ich sehe mit außerordentlicher Klarheit den unendlich sinnreichen Gedanken, der in der Totalität der Schriftstellerei ist. Menschlich geredet wäre nun der Augenblick da, nun, da die zweite Ausgabe von Entweder-Oder erscheint. Das würde [etwas] Großartiges sein. Aber es ist etwas Unwahres darin.

„Denn ich bin so Genie, daß ich das Ganze nicht ganz direkt persönlich übernehmen kann, ohne der Vorsehung zu nahe zu treten. Jedes Genie ist überwiegende Unmittelbarkeit und Immanenz, hat kein Warum; und es ist darum wieder meine Genialität, die mich jetzt, hinterher, das unendliche Warum in dem Ganzen so klar sehen läßt. Aber dies ist also der Anteil der Vorsehung. Andrerseits bin ich nicht so der Religiöse, daß ich alles direkt auf Gott beziehen könnte.

„Also nicht ein Wort. Sollte etwas gesagt werden sollen, so nur dies. Oder wenn die Umwelt mir eine Erklärung abnötigen wollte, dann diese.

„Ich leide unbeschreiblich, so oft ich dazu angesetzt habe, etwas über mich selbst und die Schriftstellerei herauszugeben. Meine Seele wird unruhig; mein Geist kommt nicht wie sonst im Produzieren zur Ruhe; ich umfasse mit einer schrecklichen Leidenschaft jedes Wort, denke zu allen Zeiten daran, auch außerhalb der Arbeitszeit; mein Beten wird ungesund und zerstreut, da mir auch das Unbedeutendste übertrieben wichtig wird, sobald es dazu eine Beziehung hat. Sobald ich das sein lasse, entweder dies produziere (doch ohne den Gedanken es herauszugeben) oder etwas anderes produziere, so kommt mein Geist sofort zur Ruhe / wie jetzt in dem, daß ich die drei Reden geschrieben habe und herausgeben soll.

„Es ist zuviel, nun plötzlich diese enorme Produktivität als einen Gedanken übernehmen zu sollen — obschon ich sehr gut sehe, daß sie das ist. Aber es ist doch durchaus nicht dieses Eitle, das mich dazu bestimmt hat [mich über meine Schriftstellerei erklären zu wollen]; das glaube ich nicht. Es ist ursprünglich ein religiöser Gedanke: ich meinte, es Gott schuldig zu sein. Aber darum liegt ja nun auch alles fertig — bis nach meinem Tod.

„Persönlich kann ich es nicht so übernehmen. So ist es ja wahr, daß ich ‚religiös entschlossen' als Schriftsteller begann; aber das muß auf andere Weise verstanden werden. Entweder-Oder, insbesondere das Tagebuch des Verführers, habe ich um ihretwillen geschrieben, um sie aus dem Verhältnis herauszuklären. Überhaupt ist dies ein Zeichen, daß Genialität in mir ist: dies, daß die Vorsehung dem, was mich persönlich beschäftigt, eine viel größere Tragweite gibt. Ich denke hier an das, was ein Pseudonym über Sokrates geschrieben hat: ‚sein ganzes Leben war persönliche Beschäftigung mit sich selbst; und dann geht die Vorsehung hin und gibt dem welthistorische Bedeutung'. So bin ich ferner von Natur polemisch, und das mit ‚jenem Einzelnen' habe ich früh verstanden. Aber doch, als ich es das erstemal schrieb (in ‚zwei erbauliche Reden'), da dachte ich insbesondere an dies: mein Leser; denn dieses Buch enthielt einen kleinen Wink an sie, und es war bis auf weiteres in mir selbst ungeheuer persönlich wahr, daß ich nur einen einzelnen Leser suchte. Dieser Gedanke wurde dann nachträglich übernommen. Hier aber ist wieder der Anteil der Vorsehung so unendlich.

„Die übrige Produktivität kann wohl hinausgegeben werden. Nur nicht ein Wort über mich selbst."

Davon muß er sich doch wieder und wieder vergewissern; und das tut er auch mit der Wendung, daß er es eben als eine Demütigung aus Gottes Hand hinnehmen müsse, das Ideal des Christen nur dichterisch, nicht existentiell darstellen zu können. Beides zugleich zu tun wäre freilich auch eine übermenschliche Aufgabe, die vielleicht noch niemals gelöst wurde. Daß er das wollte, erkennt er jetzt als ein Mißverständnis; und er zieht daraus die Konsequenz. „Ich habe einen Schritt zurückzutun, in Beziehung auf das, das Dargestellte selbst sein zu wollen ... Desto stärker werde ich auf die Christenheit drücken. In Beziehung darauf, selbst das Ideal eines Christen zu sein, bleibe ich der unglückliche Liebhaber; also werde ich dessen Dichter. Diese Demütigung werde ich nie vergessen; und insofern werde ich verschieden sein von einem gewöhnlichen Redner, der in der Gedankenlosigkeit das, über etwas zu schwatzen, mit dem verwechselt, es zu sein. Ich wurde nicht Ehemann / wurde aber der begeistertste Verfechter der Ehe. Ähnlich verhält es sich mit der andern Aufgabe. Ich habe nicht die Kräfte, ein Wahrheitszeuge

zu werden, der für die Wahrheit totgeschlagen wird. Darauf ist meine Natur auch nicht angelegt. Ich bleibe Dichter-Denker (dazu bin ich geboren), aber in Beziehung auf das Christentum und das Ideal des Christ-seins. Ich kann vielleicht auch manches Opfer bringen im Geringeren; wesentlich aber nehme ich zu dem, Wahrheitszeuge zu sein, die demütige Stellung ein, daß ich zugestehe, ich sei im strengsten Sinn ein Wahrheitszeuge nicht. Dieses Zugeständnis ist die Wahrheit in mir. Daß es aber wahr in mir ist, das erzeugt in mir einen Schmerz, der eben die Bedingung dafür ist, daß ich als Dichter und Denker produziere."

Eine weitere Konsequenz daraus ist: „Ich habe also fernerhin meine Rede mild zu machen, um die Menschen zu gewinnen. Das liegt darin, daß ich zugestehe, ich selbst sei wesentlich nicht mehr als ein Dichter, habe also nicht etwas Höheres in der Hinterhand, um zuletzt etwa mit einem Martyrium zu argumentieren."

Aber Anfang Mai schreibt er wieder: „Sollte etwas über die schriftstellerische Wirksamkeit gesagt werden, so könnte es so gemacht werden, daß eine dritte Person erdichtet würde, die die Einheit wäre von mir selbst und dem [welchem?] Pseudonym; und die spräche dann direkt darüber." Also: es ließe sich doch vielleicht machen, daß er von sich redete, ohne daß dann er von sich geredet hätte. Aber dann scheint er sich sofort wieder derartiger Gedanken, die der Hypochondrie entspringen und ihm so viele Leiden schaffen, zu schämen. „Ich habe so schrecklich klug sein wollen, statt zu glauben und zu beten. Ich sollte mir meine Zukunft sichern, mich in der Ferne halten und / dichten! O pfui! Nein, Gott sorgt schon. Und ein Dichter mehr, das ist es wahrhaftig nicht, was die Zeit braucht. Und auf die Weise würde ich vergessen, zuerst nach Gottes Reich zu trachten. Zuerst eine Besoldung, eine Stellung (zu der ich vielleicht gar nicht tauge) / und dann dichten ... Aber ich habe den Herrn spielen wollen, habe durch hypochondrische Ausflüchte mich vor Gott rechtfertigen wollen, und dann das mir Vergönnte fast wie einen bloßen Genuß hinnehmen wollen." Der Geburtstag, an dem ihm das Furchtbare klar wird, soll ihm unvergeßlich bleiben.

An diesem Tag schickt er denn auch zwei Abhandlungen aus dem „Cyklus" in die Druckerei: „hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahr-

heit totschlagen zu lassen?" „über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel". Sie kommen den 19. in den Handel (als von einem H. H.), nachdem den 14. Entweder-Oder und die drei Reden über „die Lilie auf dem Felde und den Vogel unter dem Himmel" ausgegeben worden waren. In diesen Veröffentlichungen will er also genau die Position innegehalten haben, daß er wesentlich ein Dichter und Dialektiker sei. Über den Dichter hinaus will er nur dadurch gegangen sein, daß er sich der Gefahr eines Zusammenstoßes mit der Wirklichkeit nicht entzieht. Aber er gibt sich weder für einen außerordentlichen Christen aus noch für einen Apostel und dergleichen: er kämpft ja gerade dafür, daß „der Apostel" in sein Recht eingesetzt werde.

Nun scheint er eine Weile Ruhe zu haben. Dann aber (etwa Anfang Juni) setzt in den Tagebüchern der Kampf wieder ein.

„Mehr über die Herausgabe der fertigen Bücher reflektieren, das darf ich nicht, das kann ich nicht verantworten. Was mich angeht, ist: meine ökonomische Sorge für die Zukunft; der schwermütige Gedanke, ich möchte mich zu hoch stellen; die irdische Rücksicht, daß ich mir selbst die Möglichkeit einer Anstellung abschnitte. Nun, mich gegen meinen Willen zwingen, das will Gott gewiß nicht; er läßt mir meine Freiheit. Eher aber sollte ich mich nächstens in Demut und Reue schämen, daß ich mich nun so lange Zeit in schwermütiger Reflexion verzehrt habe und so gerne gehabt hätte, daß Gott sozusagen Gewalt gegen mich brauchte, damit ich unfrei täte, was er frei getan haben will ..."

„Nein, nein, ich kann nicht; und das ist ja auch wie eine Unmöglichkeit, daß ich mich jetzt sollte höher und dreister aufschwingen können, als da ich durch den Besitz eines Vermögens begünstigt war. Nein, nein; wenn ich kein Vermögen habe, muß ich mich durch eine Anstellung oder auf andere Weise sichern; woran ich ja immer gedacht habe. Mehr kann ich nicht; mich weiter hinaus zu wagen, das hieße für mich Gott versuchen ... Ich bedarf einer Begünstigung, um mich ganz rücksichtslos erheben zu können. Ich bin wesentlich Dichter, Genie. Nicht ich bin es, der das Ganze regiert; sondern ich werde gebraucht, indem ich durch meine Schwermut und das Bewußtsein meiner Sünde gebunden in der Hand einer höheren Macht bin. Ich selbst bin wie eitel Reflexion: immer rückwärts gerichtet. Darum schauderte es mich und schaudert es mich

trotz aller meiner religiösen Anstrengungen immer noch, daß ich mich als Schriftsteller irgendwie für längere Zeit, vielleicht für mein ganzes Leben nach einem bestimmten Maßstab verpflichte, und das gerade in dem Augenblick, da ich mich zugleich darin üben soll, die Sorge für das Ökonomische zu tragen."

Also: die drei ethisch-religiösen Abhandlungen (die von dem Zyklus noch vorhanden sind) sollen anonym veröffentlicht werden, die Krankheit zum Tode pseudonym und ebenso die drei Teile der „Einübung im Christentum" (diese entweder jede für sich oder eben unter dem Titel „Einübung im Christentum" zusammen), der „Gesichtspunkt" und dessen Beilagen, und „die bewaffnete Neutralität" überhaupt nicht.

Etwas später findet er, daß die bewaffnete Neutralität als Appendix zu der „Einübung im Christentum" wohl herausgegeben werden könnte; und dann natürlich pseudonym.

Aber Montag, den 25. Juni, schreibt er sich wieder ins Tagebuch: „Pfui, pfui! Also habe ich doch klug handeln wollen, oder gemeint klug handeln zu sollen! Erst sollte ich mir eine Stellung sichern, und dann die Schriften pseudonym herausgeben! Eine treffliche Erklärung des ‚Trachtet zuerst nach Gottes Reich'! Und was würde das helfen, wenn ich es dann doch nicht ertragen könnte, klug gehandelt zu haben, und ich dann doch mein Amt wieder niederlegen sollte . . ." Seine Sorgen sind Hypochondrie; das Bedenken, daß er sich jetzt höher schwingen wolle, als er ursprünglich gedacht hatte, ist ein Mißverständnis. Er konnte sich doch nicht von Anfang an ganz verstehen! Er ist doch durch das Eingreifen der Vorsehung in ganz anderem Sinn Schriftsteller geworden, als er es sich ursprünglich gedacht hatte! . . . Und nun sollte er haltmachen, sollte Gott betrügen, der ihn so väterlich und sachte nach und nach zu Entscheidungen gedrängt hat, die er nicht hätte aushalten können, wenn er sofort alles verstanden hätte. „O pfui über mich! Und weil ich so lange gezögert habe, ist alles schwerer geworden!"

Wie er in diese Stimmung kam, erklärt sich aus einer „historischen Anmerkung", die ich vollständig mitteilen will.

„Um mich doch zu vergewissern, daß es nicht ist, weil ich mich dagegen sträube einen Schritt in entgegengesetzter Richtung zu tun, war ich vorgestern, Samstags (nachdem ich Freitags Mynster nicht getroffen

hatte) bei [dem Kultusminister] Madvig, traf ihn aber nicht. Das war nun ein Glück. Denn das darf ich doch zu meiner Verteidigung sagen, daß ich dieses Mal, wie ich pflege, diesen Schritt zu tun gedachte, aber beständig mit der Möglichkeit, daß ich gerade so in Zug komme, in entgegengesetzter Richtung zu handeln. Das ist nämlich etwas, das in meinem Wesen liegt: was mich als Möglichkeit reizt, wenn sich zeigt, daß es Wirklichkeit werden könnte, wird es für mich etwas anderes. Also, Madvig traf ich nicht. Nun war noch Mynster da. Wie ungern ich auch zu ihm gehe / denn ich habe wohl bemerkt, welche Angst er im Grunde vor mir hat, namentlich seit Rasmus Nielsens Buch [der Evangeliumsglaube und das moderne Bewußtsein] und das kleine Buch [von H. H.] erschienen ist, das er gewiß gelesen hat. Vor drei Wochen war ich bei ihm. Ich sah sofort, wie wir dran waren: bloß ein paar Worte mit ihm, und indem wir (ganz gegen die Gewohnheit) im Zimmer auf und nieder gingen. Dagegen wiederholte er wieder und wieder: ‚Lieber Freund, lieber Freund' / aber daß er sich mit mir einließe, das will er nicht. Also bequemte ich mich nur ungern dazu, zu ihm zu gehen. Indessen ging ich am Freitag; ich hielt es doch (skrupulös, wie ich bin) für meine Pflicht, mich nicht zu schonen, damit mich nicht hinterher eine Angst überfalle. Freitag war er zur Kommunion. Samstag wollte ich zu ihm gehen; aber er hatte Sonntag zu predigen, und dann spricht er (wie ich weiß) nicht gerne mit jemand. Heute, Montag, war ich also bei ihm. Ganz richtig: ‚guten Tag, lieber Freund', und ‚lieber Freund'/ und darauf sagte er, daß er keine Zeit habe, mit mir zu reden. (‚Ich sage das so gerade heraus.') Ich verstand ihn. Indessen verstand ich doch, mich darein zu finden, und dankte ihm dafür, da das doch Vertrauen zu mir verrate. Und darauf wiederholte er dieses ‚lieber Freund' gewiß 6-, 7mal, klopfte mich liebkosend auf die Schulter / das will sagen: es ist ihm bange davor, mit mir zu reden, weil ihm bange davor ist, zu weit mit mir hineinzukommen. Er sagte allerdings: ‚kommen Sie ein andermal wieder'; aber da er wohl begreifen kann, daß das diese Woche nicht geschehen wird, und da er sich dann auf seine Visitationsreise begibt, so ist das ja leicht zu verstehen. Nun, Gott sei Dank, daß ich das getan habe und mich nicht geschont habe. Aber Gott sei Dank, daß es nicht zu einer Unterredung kam. Denn da ich eigentlich bloß sondieren wollte [ob er

geneigt sei], womöglich eine Stellung für mich zurechtzulegen, um dann erst eine definitive Entscheidung zu treffen: wer weiß, es hätte für mich gefährlich werden können. Indessen hat mich doch mein bisheriges Leben das Gegenteil gelehrt. Denn just an dem Tag, da ich Ernst damit machte, die Verlobung aufzulösen (am Nachmittag), just am Vormittag dieses Tages hatte ich das Gegenteil gesagt / und hätte ich das nicht getan, so hätte ich nicht die Kraft gehabt, nachmittags das Gegenteil zu tun. Das hat darin seinen Grund, daß ich wie lauter Reflexion bin. Indessen ist es doch gewiß das Beste für mich, daß es [mit Madvig und Mynster] ging, wie es ging. Was mir nämlich helfen konnte, war dies: daß man zuvorkommend auf meine Idee einging. Geschah das, so hätte ich wohl Kraft bekommen, sie fahren zu lassen, um in entgegengesetzter Richtung zu handeln. Zeigte sich aber ein Widerwille, auf meine Idee einer Anstellung einzugehen, so konnte ein solches Verhalten auf mich leicht schädlich einwirken, konnte mich verführen, mehr Kräfte auf diesem Punkt einzusetzen, um die Möglichkeit einer Anstellung zu erreichen / denn die wirkliche Anstellung würde immer einer ganz letzten Erwägung vorbehalten bleiben. Und ein mißglückter Versuch in jener Richtung würde vielleicht dazu beitragen, mir den Geschmack an dem, was mich eigentlich beschäftigt, zu verderben."

In der Scham darüber, daß er nach all dem Außerordentlichen, was Gott an ihm und für ihn getan hat, in dem entscheidenden Augenblick versagen sollte, beschließt er nun, daß die drei ethisch-religiösen Abhandlungen herausgegeben werden sollen, „aber natürlich anonym". Und in Gottes Namen soll auch „der Gesichtspunkt" gedruckt werden, vor dessen Veröffentlichung ihm am meisten bangt. Doch / der kann ja leicht noch zurückgehalten werden; es ist ja noch eine gute Weile, bis er zum Druck kommt. Und / dann findet er wohl die Kraft, ihn mit hinausgehen zu lassen. „Nun aber keine Reflexionen mehr! Sie würden mich bloß ermatten und verwirren. Ich halte so knapp wie möglich an dem fest: in Gottes Namen."

Aber die Reflexionen gehen doch weiter und führen zu dem Resultat: „Nein, es läßt sich nicht machen! Ich kann es nicht, es ist mir zu hoch! ‚Der Gesichtspunkt' kann nicht hinausgegeben werden / und dann ist es ja das Gleichgültige oder weniger Wichtige, wann die

andern Abhandlungen hinausgegeben werden, die ja doch einmal existieren ..."

Der nächste Eintrag in das Tagebuch beginnt: „Auch das ist unwahr und war Stimmung. Aber ich habe mich zu lange fort in Reflexionen verwickelt. So dummdreist, wie ich früher gehandelt habe (doch vielleicht auch mit zu viel Vertrauen in meine berechnende Klugheit), so kann ich jetzt nicht mehr handeln; teils weil es so in Reflexion verwickelt ist, und teils weil ich ein Gewicht mehr habe als gewöhnlich. Aber im Glauben kann ich fürs erste etwas tun; und vielleicht kommt da die Kraft zu mehr."

Was er zunächst tut, ist, daß er „die Krankheit zum Tode" in die Druckerei schickt. Aber das Buch soll pseudonym erscheinen (von „Johannes Anticlimacus"), mit Kierkegaard als Herausgeber. Auf selbe Weise könne dann später die „Einübung im Christentum" herausgegeben werden; aber das eile ja nicht. Alles über seine Schriftstellerpersönlichkeit lasse sich durchaus nicht brauchen; und dafür hat er jetzt einen weiteren Grund: „es ist offenbar, daß ich damit nur tiefer in das Interessante hineinkäme, statt daraus herauszukommen; und so würde es auch auf die Gegenwart wirken". Die Wendung in seiner Existenz, die notwendig ist, soll ganz einfach darin bestehen, daß er schweigt und ein Amt annimmt. Dachte er daran, seine Schriftstellerei mit einer offiziellen Erklärung abzuschließen, so wollte er doch eben das Interessante mithaben. „Damit, so feierlich Punktum setzen zu wollen, ist es eine äußerst gefährliche Sache; das Simple ist, daß faktisch Punktum gesetzt ist." Der neue Pseudonymus soll Anticlimacus heißen im Gegensatz zu Climacus; sagte dieser von sich, daß er nicht Christ sei, so ist jener in außerordentlichem Grad Christ. Kierkegaard selbst will es bloß dahin bringen, einfältig Christ zu sein. Wagen soll er jetzt in einer ganz andern Richtung: er soll jetzt zu glauben wagen, daß er durch Christus aus der Macht der Schwermut befreit werde, worin er bisher gelebt hat; und er soll den Versuch wagen, mehr ökonomisch zu werden. Daß man die ganze Welt reformieren will, anstatt sich selbst, ist doch ein Abweg, der einem unruhigen Kopf mit viel Phantasie freilich sehr nahe liegt.

Dabei bleibt es denn auch. Doch muß er sich Mitte Juli noch einmal vergewissern, daß die drei ethisch-religiösen Abhandlungen nicht heraus-

gegeben werden können; Ende August scheint noch nicht ganz festzustehen, ob „Von der Hoheit will er alle zu sich ziehen" pseudonym werden soll; und die Erwägungen, ob und wie etwa die Schriften seine schriftstellerische Wirksamkeit betreffend herausgegeben werden könnten, ziehen sich fort bis in den September 1850. Die „Einübung" wird Anfang September 1850 in den Druck gegeben und erscheint den 25. September pseudonym, mit einem dreimal wiederholten Vorwort des Herausgebers Sören Kierkegaard.

12

Warum fällt der Entschluß, diese Schriften herauszugeben, Kierkegaard so schwer? Das hat er sich selbst natürlich auch gefragt. Die letzte Ursache seiner Leiden scheint ihm zu sein, daß es dem ganzen Bau seiner Persönlichkeit zuwiderlaufe, von seiner Innerlichkeit, von seinem Verhältnis zu Gott zu reden. Aber *soll* er denn von seinem Verhältnis zu Gott reden? Soll er nicht, so kann er's ja eben bleiben lassen, weil er ja nicht *soll*; soll er aber, so tue er es eben, weil er es nun einmal tun *soll*. Im ersteren Fall sind seine selbstquälerischen Reflexionen, ob er von seinem Gottesverhältnis reden wolle, überflüssig; im letzteren Falle sind sie unzulässig. Dann ist eben gerade das seine ihm von Gott gestellte Aufgabe, daß er etwas tue, was (nach seiner unmaßgeblichen Meinung) dem ganzen Bau seiner Persönlichkeit zuwiderlaufe. Die wirkliche Schwierigkeit liegt also darin, daß er nicht weiß, ob er von seinem Gottesverhältnis reden *soll*. Und gerade diese Frage faßt er nicht scharf ins Auge, obgleich nach seiner Theorie für den Menschen das immer die Hauptfrage, ja die einzige ernste Frage sein soll: was soll ich tun?

Da ihm nun offenbar kein bestimmter, unzweideutiger, jede eigene Überlegung ausschließender, nur gehorsam zu befolgender Befehl Gottes zugegangen ist: „du sollst von deinem Verhältnis zu mir reden", hat er den Willen Gottes in dieser Hinsicht aus dem zu erschließen, was er nach seiner Überzeugung unfraglich als ihm von Gott aufgetragen tun soll. Also aus der Mission, mit der er sich von Gott betraut glaubt. Aus dieser seiner Mission kann er aber keinen sicheren Schluß ziehen, da er über sie mit sich selbst nur scheinbar im klaren ist. Und diese Frage, wie

sich's eigentlich mit seiner Mission verhalte, faßt er in der unablässigen Reflexion über seine Mission niemals scharf ins Auge, weil er darüber mit sich selbst im klaren zu sein glaubt.

Er dachte daran, dem zweiten Teil der „sämtlichen Werke der Vollendung" den Untertitel zu geben: „Versuch, das Christentum in der Christenheit einzuführen", und den Vermerk beizufügen: „dichterisch, ohne Autorität". Kann nun das eine Mission sein, mit der ihn Gott beauftragt habe, daß er dichterisch, ohne Autorität, den Versuch mache, das Christentum in der Christenheit einzuführen? Diese Frage stellen heißt, sie beantworten; und die Antwort kann nur sein: nein. Etwas so Widersinniges kann ein Auftrag Gottes nicht sein.

Gott selbst macht keine Versuche, sondern tut, was er tun will. Gott veranlaßt also auch den Menschen nicht, einen Versuch zu machen: was er von dem Menschen getan haben will, das will er von diesem Menschen nicht versuchsweise getan haben, sondern als etwas, das nun einmal getan werden soll. Kann Kierkegaard im Ernst sich fragen, ob er den Versuch machen soll, das Christentum in der Christenheit einzuführen? Nein, das kann er nicht; und diese lächerliche Frage hat er sich gewiß auch nie gestellt. Spricht er doch von einem Versuch, das Christentum in der Christenheit einzuführen, so weiß er nicht, was er sagt.

Und nun macht er diesen Versuch „dichterisch, ohne Autorität". Was soll das heißen? Einen Versuch dichten (oder einen Menschen dichten, der einen Versuch macht): heißt das, einen Versuch machen? Und wenn Kierkegaard doch dadurch den Versuch machen will, daß er ihn dichtet: so widerstreitet es dieser seiner eigentlichen Absicht, daß er sagt, er wolle nur als Dichter genommen werden. Der Leser soll sich also zum voraus merken, daß Kierkegaard nur als Dichter es so darstellt, als müßte das Christentum in der Christenheit erst eingeführt werden; daß er als wirklicher Mensch und Christ aber das vermutlich auch (nämlich wie der Leser selbst) nur für eine dichterische Übertreibung hält. Und warum bemerkt Kierkegaard noch ausdrücklich: „uden Myndighed [ohne Vollmacht; ohne ἐξουσία]?" Will er dadurch dem Wahn begegnen, daß er zu seiner Wirksamkeit eine besondere Vollmacht von Gott habe? Aber wer denkt denn daran? Oder will er dadurch dem Verdacht begegnen, daß er sich von Gott zu seinem Auftreten besonders bevollmächtigt glaube?

Wenn er durch die Art seines Auftretens diesen Verdacht erregt, wird ihm die Versicherung wenig nützen, daß er ohne Vollmacht sei. Dann wird das Urteil über ihn sein, daß er ohne Vollmacht so auftrete, wie man nur mit Vollmacht auftreten könne. Ist er übrigens wirklich ohne Vollmacht, so wird sein Versuch, das Christentum in der Christenheit einzuführen, von vornherein aussichtslos sein; und dann tut er doch wohl am besten daran, ihn gar nicht zu versuchen. Daß man einen Versuch, statt ihn einfach zu machen, ankündigt, findet Kierkegaard sonst um so lächerlicher, je bedeutender und schwieriger die Sache ist, um die sich's handelt.

Aber was soll das überhaupt heißen: Einführung des Christentums in der Christenheit? Da das Christentum als Institution in der Christenheit schon eingeführt ist, muß nur etwa die Christenheit in das Christentum eingeführt werden. Das ist es denn auch, was Kierkegaard eigentlich meint: daß die Christen der Christenheit in das Christentum eingeführt werden müßten. Aber damit sagt er gar nichts Neues. Denn das ist ja die regelmäßige Arbeit der Kirche, die Menschenkinder, die sie durch die Taufe auf Christus zu Christenkindern gemacht hat, durch Unterricht, Predigt und Seelsorge in das Christentum einzuführen. Und wenn Kierkegaard nun entdeckt hat, daß die von der Kirche in das Christentum eingeführten „Christen" im großen ganzen miteinander leben wie die Heiden, so hat er auch damit nichts Neues entdeckt: das ist ja eine Klage, die so alt ist wie die Christenheit. Schon die durch den Apostel Paulus in das Christentum eingeführten Christen zu Korinth lebten miteinander auch nicht viel anders als die Heiden zu Korinth, trieben Unzucht wie sie sogar unter den Heiden nicht erhört gewesen sei, prozessierten miteinander um das Mein und Dein, wie die Heiden es auch taten, und stritten sich um das wahre Christentum miteinander vielleicht noch giftiger, als irgendwelche heidnischen Sekten sich um das wahre Heidentum stritten. Das ist dann in der Christenheit von Generation zu Generation so fortgegangen und ist im Lauf der Jahrhunderte vielleicht nicht einmal so viel schlimmer, aber jedenfalls nicht besser geworden. Das Neue, was Kierkegaard entdecken konnte, wäre nur etwa die wahre Ursache des Mißerfolgs der bisherigen Einführung in das Christentum gewesen; und das Neue, was er tun konnte, wäre der Ver-

such gewesen, auf eine wirklich bessere Weise als bisher in das Christentum einzuführen.

Nun hat Kierkegaard eine Ursache des Mißerfolgs der kirchlichen Einführung in das Christentum ziemlich deutlich gesehen: daß nämlich das Christentum (als eine Lehre) von Dozenten doziert, nicht (als ein Leben) von Zeugen bezeugt werde; und daß deshalb die Verkündigung des Christentums nicht überzeugen könne. Und somit sollte er vom Dozieren des Christentums entschieden zum Bezeugen des Christentums übergehen. Aber das tut er nicht, weil er nicht kann; er hat sich nicht einmal deutlich gemacht, was dazu gehörte; und so versteht er auch nicht, warum er nicht kann.

Kierkegaard nimmt an, daß Jesus körperlich Kranke (Blinde, Taube, Lahme, Aussätzige) geheilt und leiblich Tote wiederbelebt habe; das ist ihm ein wesentliches Stück der Tätigkeit Jesu und deshalb auch ein wesentlicher Bestandteil der Verkündigung des Christentums. Und in der Tat wäre das ja für Blinde, Taube, Lahme, Aussätzige eine sehr wichtige Kunde, und so auch für Eltern, die ein Kind, für Geschwister, die Bruder oder Schwester, für Freunde, die den Freund durch den Tod verloren haben; aber eine wichtige Kunde würde dies für diese Interessenten doch nur dadurch, daß ihnen die Möglichkeit bezeugt würde, durch Jesus selbst geheilt zu werden oder den, den man durch den Tod verloren hat, wiederzubekommen. Wie kann nun diese Möglichkeit bezeugt werden? Jesus gibt die einzig mögliche Anweisung dazu. Er versichert feierlich (Joh. 14, 12): „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich tue, auch tun, und wird noch größere tun als diese." Wer die wunderbaren Werke Jesu bezeugen will, muß sie in Kraft des Glaubens an Jesus selbst tun; sonst kann er das nur dozieren, daß Jesu Wunder getan habe. Der Pfarrer, der keine Wunder tut, kann die Wunder Jesu nicht bezeugen; und Kierkegaard, der auch keine Wunder tut, kann die Wunder Jesu auch nicht bezeugen. Und der wundergläubige Kierkegaard (der Joh. 14, 12, wie es scheint, niemals gelesen hat) überzeugt mich als bloßer Dozent des wundertätigen Glaubens so wenig wie der wundergläubige Pfarrer (der Joh. 14, 12 vermutlich auch niemals gelesen hat). Da Kierkegaard selbst durch seinen Herrn Jesus oder durch den Glauben an den

Herrn Jesus von seiner eigenen körperlichen Krankheit nicht geheilt wurde, ist er vollends ganz ungeeignet, die durch Jesus vollzogenen Krankenheilungen überzeugend zu bezeugen.

Ferner. Kierkegaard redet wiederholt über die Einladung Jesu: „Kommet her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen." Wer kann diese Einladung weitergeben? Wer bezeugen kann, daß man als von Jesus lernender Schüler Ruhe findet für seine Seele. Das kann er aber mit Sicherheit nur von sich selbst wissen; also wird sein Zeugnis für Jesus lauten: „ich habe dadurch Ruhe gefunden für meine Seele, daß ich von Jesus gelernt habe". Dieses Zeugnis kann aber Kierkegaard nicht ablegen, weil er die Ruhe für seine Seele noch nicht gefunden hat. Hat er eifriger als irgendein Pfarrer von Jesus gelernt, so überzeugt er mich durch seine feinsinnige Erklärung der Einladung Jesu so wenig wie ein ruheloser Pfarrer durch die schönste Predigt über die Einladung Jesu, daß ich, wenn ich Ruhe suche für meine unruhige Seele, nichts Besseres tun könnte, als bei Jesus in die Lehre zu gehen; ja, dann benimmt er mir durch seinen vergeblichen Eifer, von Jesus zu lernen, vielmehr die Hoffnung, daß ich als Schüler Jesu Ruhe finden werde für meine Seele; und ich kann diese Hoffnung nur festhalten, wenn ich zu entdecken glaube, daß er nicht richtig und wirklich von Jesus gelernt habe.

Die Ruhe für die Seele kann ich nur dadurch finden, daß ich nach dem Rat Jesu die beunruhigende Sorge für den nächsten Tag dem Vater im Himmel überlasse: der für mich sorgen kann und will. Wer kann mir bezeugen, daß ich das ruhig tun kann? Der Pfarrer nicht, dem die Sorge für den nächsten Tag durch eine größere oder kleinere, aber sichere Besoldung und Pension abgenommen ist; aber Kierkegaard auch nicht, dem die Sorge für den nächsten Tag durch ein ererbtes Vermögen abgenommen ist / und der deshalb, als dieses Vermögen sich bedenklich vermindert hatte, sofort für den nächsten Tag zu sorgen begann. Bezeugen kann mir den Rat Jesu nur, wer mir bezeugen kann: „mir ist in einer unsicheren Existenz von Tag zu Tag zugefallen, was ich brauche". Wer mir das nicht bezeugen kann, den bitte ich in der Sorge für den nächsten Tag ebenso höflich wie dringend, mich mit schönen Reden über

Jesu Rat zu verschonen, der mich auch nicht sowohl durch den Hinweis auf den Vogel unter dem Himmel und die Lilie auf dem Felde überzeugt, sondern dadurch überzeugt, daß Jesus selbst lebte „wie der Vogel auf dem Zweig" und doch jeden Tag erhielt, was er für die Notdurft des Lebens brauchte.

Zum Frieden mit mir selbst kann ich nur kommen durch den Frieden mit dem Nächsten, und zu dem kann ich, wenn je, dadurch kommen, daß ich den Nächsten unbedingt liebe, ohne Rücksicht auf seine Würdigkeit und insbesondere ohne Rücksicht auf sein Verhalten gegen mich. Das lehrt mich Jesus. Wer kann mir aber bezeugen, daß Jesu Rat, mein Verhältnis zum Nächsten in unbedingter Liebe nicht von dessen Würdigkeit und von dessen Verhalten gegen mich abhängig zu machen, wirklich gut, nämlich durchführbar ist? Und wer kann mir zeigen, wie ich ihn durchführen kann? also insbesondere: wie ich etwa meine Liebe einem Menschen erweisen kann, der so, wie ich ihn liebe, von mir nicht geliebt sein will, vielleicht von mir überhaupt nicht geliebt sein will? Diesen Dienst, mir die praktische Durchführbarkeit von Jesu Rat zu bezeugen und zu erläutern, den kann mir doch nur der leisten, der mir sagen kann, daß er Jesu Rat unter schwierigen Verhältnissen praktisch durchgeführt und bewährt gefunden hat, und dessen Verhalten gegen den Nächsten mir die Wahrheit dieser seiner Aussage bezeugt. Also kann mir Kierkegaard diesen Dienst nicht leisten. Denn seine Feinde liebt er nach dem Zeugnis seiner Tagebücher nicht; mit dem Weib, das er liebte und das ihn liebte, glaubte er nicht in Liebe zusammenleben zu können; und überhaupt weicht er jedem intimen Verhältnis zu einem anderen Menschen aus, in dem erst die wesentlichen Schwierigkeiten für das Zusammenleben mit dem Nächsten entstehen, unter denen die unbedingte Liebe sich erst bewähren kann. Auf der Straße, in zufälliger, immer nur kurzer Berührung mit dem Nächsten den Nächsten zu lieben, das ist doch erheblich leichter, als unter der immer vorhandenen Möglichkeit des Widerstreites der Interessen und des Mißverständnisses stetig mit einem Menschen zusammenzuleben. Wer diese Liebe zum Nächsten nicht wagt, möge mich mit schönen Reden über die Liebe zum Nächsten verschonen; wie mich ein eingefleischter Junggeselle mit schönen Reden über die Würde und den Segen der Ehe verschonen möge. Oder: eines

Junggesellen geistreiche Gedanken über die Ehe, eines Eigenbrötlers geistreiche Gedanken über die Liebe zu dem Nächsten mögen mir Anregung zum Nachdenken geben: Zeugnisse sind sie, sogar wenn sie richtig sind, nicht ...

Damit hat Kierkegaard recht: das Christentum will nicht doziert, sondern bezeugt werden; und ein Mißstand in der Christenheit ist, daß das Christentum häufig (ob auch nicht immer) nur doziert wird von „Christen", die es nicht bezeugen können. Will Kierkegaard diesem Mißstand abhelfen, so darf er nicht bloß dozieren, daß das Christentum nicht doziert, sondern bezeugt sein wolle, sondern muß selbst vom Dozieren zum Bezeugen des Christentums übergehen. Kierkegaard fühlt, daß er diesen Schritt tun müßte; aber er fühlt zugleich, daß er ihn nicht tun kann. Und er versteht noch nicht einmal, worum sich's eigentlich handelt, warum er also diesen notwendigen Schritt nicht tun kann. Es widerstrebt ihm, von seinem Gottesverhältnis zu reden: aber von seinem Verhältnis zu Gott braucht er gar nicht zu reden. Sein Verhältnis zu Gott geht andre gar nichts an; die sollen sich um ihr Verhältnis zu Gott bekümmern. Es widerstrebt ihm, dem Publikum zu beichten, was er alles verbrochen habe: aber er hat dem Publikum gar nichts zu beichten. Die andern werden ihn sowieso nicht für einen Engel halten; und die sollen sich um ihre eigenen Verbrechen bekümmern. Er fürchtet, wenn er das Außerordentliche erzähle, das Gott an ihm getan habe, den Verdacht zu erregen, daß er sich für etwas Außerordentliches halte, einen Apostel oder so was, oder wenigstens einen außerordentlichen Christen. Aber Gott hat gar nichts Außerordentliches an ihm getan; auch ist ein Apostel gar nichts Außerordentliches; und einen außerordentlichen Christen gibt es in keinem andern Sinn als etwa einen außerordentlich gesunden Menschen. Der Christ ist ja (nach Kierkegaard selbst) nur der durch Christus von der Krankheit zum Tode geheilte, also gesunde Mensch; oder: der Christ ist ja nur der Mensch, der dadurch zum Frieden gekommen ist, daß er von Jesus gelernt hat. Das ist so wenig etwas Außerordentliches, daß man einem solchen Menschen gar keinen besonderen Namen („Christ") zu geben braucht: er ist eben der gesunde Mensch, der sich in seiner Gesundheit wohl befindet und als Gesunder auch leisten kann, was der Kranke freilich nicht leisten kann.

Zeugnis für Christus kann Kierkegaard nur ablegen durch seine Gesundheit, die er Christus verdankt, und also dadurch, daß er öffentlich bekennt, er verdanke seine Gesundheit dem Arzt Jesus. Und dann kann er die Kur beschreiben, durch die er von Jesus gesund gemacht wurde; wodurch er das Christentum (das ist ja eben die Kur) zugleich doziert und bezeugt.

Aber um dieses Zeugnis für Christus und das Christentum ablegen zu können, müßte er gesund sein; und er ist nicht gesund. Das ist die letzte Ursache aller Schwierigkeiten, die ihm seine schriftstellerische Wirksamkeit für das Christentum macht. Als Genesener andern den Arzt zu empfehlen, der einen geheilt hat, die Kur zu empfehlen, durch die man auf den Rat des Arztes die Gesundheit erlangt hat: das ist doch eine einfache Sache, die keine inneren Schwierigkeiten machen sollte. Aber als Kranker andern eine Panazee zu empfehlen, durch die man nur leider selbst noch nicht geheilt worden ist; als Kranker einen Wunderdoktor zu rühmen, der nur leider das Wunder noch nicht getan hat, einen selbst zu heilen: das kann und muß zu unendlichen Reflexionen Veranlassung geben, ob man soll oder nicht darf, ob man sich zuviel anmaßt oder zu wenig zumutet, ob man dummdreist oder feig ist, wahr oder unwahr. Mit solchen Reflexionen quält Kierkegaard sich monatelang ab, ohne zu einem festen Entschluß kommen zu können, reflektiert auch darüber, warum ihm der Entschluß, durch den die Wiederaufnahme der Reflexion endlich ausgeschlossen würde, so schwer falle, stellt sich aber die Frage nicht, die dem unruhigen Reflektieren ein entschiedenes und entscheidendes Halt gebieten würde: die Frage nämlich, was die Tatsache zu bedeuten habe, daß er zu keinem festen Entschluß kommen kann. In dieser Tatsache offenbart sich nämlich, daß er den Glauben, der nach seiner richtigen Einsicht nicht doziert, sondern bezeugt werden sollte, selbst nicht bezeugen, nur dozieren kann, weil er ihn nicht hat. Nimmt man's ganz genau, so entspricht freilich einem Glauben auch das noch nicht, daß er bezeugt wird. Der Apostel sagt nicht: „ich glaube, darum bezeuge ich meinen Glauben"; er sagt: „ich glaube, darum rede ich". Und eigentlich entspricht noch nicht einmal dieses Wort ganz genau dem Glauben. Wer einfach sagt, was er glaubt, braucht nicht hinzuzufügen, daß er das sagt, weil er es glaubt. Das ver-

steht sich doch von selbst, daß er was er glaubt nur deshalb sagt, weil er es glaubt. Wer wirklich, einfach glaubt, spricht aus seinem Glauben heraus, nicht von seinem Glauben.

13

Der subjektive Denker Kierkegaard hat leider in seiner Subjektivität kein klares Verhältnis zu sich selbst; des großen Dialektikers Kierkegaard Dialektik versagt leider in seinem Verhältnis zu sich selbst. Man kann eben auch die Wahrheit dozieren, daß die Subjektivität die Wahrheit ist, ohne selbst in Wahrheit subjektiv zu sein. Das weiß natürlich Kierkegaard selbst auch; und eben deshalb kann und muß man sich das gerade an ihm, dem subjektiven Denker, der so unvorsichtig war, seine Theorie des subjektiven Denkens zu dozieren, deutlich machen. Kierkegaard selbst dürfte dagegen nichts einwenden, müßte im Gegenteil dazu herausfordern.

Im Januar 1849 berichtet Kierkegaard in seinem Tagebuch nachträglich über Audienzen, zu denen ihn König Christian VIII. im Laufe des Jahres 1847 berufen hatte. Sein Bericht beginnt: „Traurig ist es, wie ich seinerzeit Christian VIII. sagte, traurig ist es, Genie in einer Kleinstadt zu sein. Das sagte ich natürlich so, daß es eine Höflichkeit gegen ihn wurde; ich sagte: Euer Majestät einziges Unglück ist, daß deren Weisheit und Klugheit zu groß und das Land zu klein ist; es ist ein Unglück, Genie in einer Kleinstadt zu sein." Das war nach Kierkegaards Meinung sein eigenes Unglück; und darin sah er auch das Unglück des Königs / wie er dem König selbst ins Gesicht hinein sagte. Er findet es natürlich, daß er das dem König ins Gesicht hinein sagt. Nun gut; warum sollte man einem König nicht auch einmal die schmeichelhafte Wahrheit sagen? Aber in der dritten Audienz, einige Monate später, erlaubt er sich, gegen des Königs Regierungskunst versteckt und offen Bedenken zu äußern, die gar nicht darin begründet sind, daß Dänemark für seinen König eben zu klein war. Und jetzt, ein Jahr nach des Königs Tod, entwirft er von diesem eine Charakteristik, in der die zu große Weisheit des Königs über dessen zu großer, eingebildeter Klugheit vergessen wird. So hatte er dem König auch auf dessen liebenswürdige Bemerkung, es freue ihn, Kierkegaard zu sehen, da er viel

Gutes von ihm gehört habe, geantwortet: „Und ich, Eure Majestät, ich habe immer zu mir selbst gesagt: ‚Schließlich ist der Mann, mit dem du dich am besten stellst, der König; denn dazu muß ich einen haben, der Geist genug hat und so hoch steht, daß es ihm nicht einfallen kann kleinlich gegen mich zu sein.'" Aber nach Kierkegaards eigener (späterer, und vielleicht doch auch schon damaliger) Auffassung des Königs hatte dieser von der Art Geist, die dazu gehörte Kierkegaard zu verstehen, wenig genug. Trotzdem macht es Kierkegaard auch nachträglich keine Beschwerden, dem König solche unwahre Höflichkeiten gesagt zu haben. Auch was sonst gerade für ihn Bedenkliches in dem Verkehr mit dem König war, merkt er nicht. Sein Urteil über das ganze Erlebnis ist:

„Daß ich ihn besucht habe, reut mich nicht; es ist mir eine liebe Erinnerung. Hätte er länger gelebt, so wäre es nicht gut für mich gewesen; denn er konnte eigentlich nicht gut leiden, daß jemand privat war, er meinte, das gehöre mit zu des Königs Regierung, daß er jedem unbedingt seine Tätigkeit anweise. Deshalb ging ich auch erst in dem Augenblick zu ihm, da ich daran dachte in eine amtliche Stellung einzutreten.

„Das ganze Verhältnis ist mir eine schöne Erinnerung. Es gab ihm nur die Gelegenheit den absolut animierenden Eindruck von mir zu bekommen, und ich sah ihn immer nur als die Liebenswürdigkeit und Munterkeit selbst.

„Übrigens schulde ich Christian VIII. in gewissem Sinn etwas, und viel, nämlich einen angenehmen und wohltuenden Eindruck vom Leben, den er mir beigebracht hat. Ich habe im Verhältnis zum Endlichen immer nur allzusehr zur Indolenz geneigt; hätte nun die Expedition zum König für mich eine unbehagliche Wendung genommen, so hätte sie mich gewiß nur noch indolenter gemacht. Das Gegenteil war der Fall. Auch in andrer Hinsicht war mir dieses Verhältnis nützlich. Umgeben von der ganzen Pöbelhaftigkeit und so mancher kleinlichen Mißgunst, ohne die allergeringste Unterstützung durch eine Sinnestäuschung, da ich ja nur eben recht und schlecht Privatmann war und bin und bei der Jämmerlichkeit der Verhältnisse in Dänemark gerade durch das Vorzügliche an mir in den Augen der Menge, die mich nicht begreifen kann, ein Sonderling / da war es doch auch gut, daß die mißgünstigen

Vornehmen, die versteckterweise immer die Pöbelhaftigkeit gegen mich benutzt haben, etwas zu schlucken bekamen. Darum mußte meine Existenz ein wenig pointiert werden. Dazu diente das Verhältnis zu dem König. Das war in gewissem Sinn just eine Aufgabe für mich: nur ein Mensch, ein absoluter Monarch, und nun zugleich gerade Christian VIII. Ich sah leicht, daß das Verhältnis für mich gefährlich werden konnte, daß Christian VIII. zuviel Geschmack an mir finden konnte; darum wurde [von mir] die äußerste Vorsicht gebraucht, was mir gewiß jeder zugestehen wird, der weiß, wie er für mich inklinierte . . ."

Die Gefahr war schwerlich so groß, wie Kierkegaard sie sich vorstellt: der König hätte den Geschmack an Kierkegaard wohl auch bald wieder verloren. Schlimmer aber, und wirklich schlimm ist für Kierkegaard dies: da läßt er sich eben auch die Unterstützung durch eine „Sinnestäuschung" gerne gefallen. Wenn er den Vornehmen deshalb mehr imponiert, weil der König ihn an sich zieht, so imponiert nicht er ihnen, sondern das, daß der König ihn schätzt, und nicht das, daß der König ihn richtig schätzt, sondern das, daß es der König ist, der ihn schätzt. Ist das nicht wesentlich dasselbe, wie wenn Martensen als Hofprediger ein erhöhtes Ansehen genießt? Ach, für Kierkegaard war das leider nicht dasselbe. Sein Urteil über Martensen wurde dadurch nicht im geringsten beeinflußt, daß der hochweise König Christian VIII. ihn zu seinem Hofprediger und Konfessionarius berufen hatte! Aber Martensen sollte von Kierkegaard doch höher denken, weil der König ihn zur Audienz befohlen hatte!

Die Gunst des Königs tat Kierkegaard deshalb so wohl, weil er immer noch schwer darunter litt, Genie in der Kleinstadt zu sein, von der Hautevolee der Kleinstadt wegen seiner unleugbaren Überlegenheit aus Mißgunst ignoriert, für den gemeinen Mann nur der komische Sonderling. Nun war seine Situation wohl wirklich unbehaglich; und so ist es leicht zu begreifen, daß er dauernd darunter litt. Aber daraus folgt doch nicht, daß er immer und immer wieder darauf zurückkommen müßte, wie unerhört er mißhandelt werde, immer wieder ein letztes Wort über Goldschmidt niederschreiben und sich darin immer wieder sagen muß, daß er recht hatte, unbedingt recht. Das liegt doch nicht

bloß an der Situation, sondern auch an ihm; und je länger er zwangsläufig auf die unerhörte Behandlung zurückkommt, die er erleiden muß, desto stärker wurde ihm doch die Frage aufgedrängt, inwiefern es an ihm liege, daß er dem letzten Wort noch ein letztes Wort nachschicken müsse. Aber diese Frage kommt ihm nicht. Er kämpft in seinen Tagebüchern nur sein Recht gegen den Korsaren und gegen die Plebejer und Aristokraten von Kopenhagen und gegen jede Masse und Koterie als solche durch, ohne sich je wirklich über diesen Kampf zu erheben. Er entdeckt aber auch nicht, daß er nun einmal nicht über den Feinden stehe, gegen die er ja recht habe, da ihm deren Urteil über ihn doch durchaus nicht so gleichgültig sei, wie es nach seiner Überzeugung ihm sein sollte. Und der Gedanke vollends, daß auch diese gegen ihn ein bißchen recht haben könnten, kommt ihm nie. So mißtrauisch er gegen seine Klugheit geworden ist: seine superkluge Herausforderung an den Korsaren, die ihn in seine unbehagliche Lage gebracht hat, und daß er durch sein superkluges Verhalten als Schriftsteller und Mensch nicht bloß dem Korsaren das Material für seine Angriffe geliefert, sondern auch seine Umgebung vor die wirklich nicht leichte Wahl gestellt hat, entweder an ihn zu glauben oder sich an ihm zu ärgern / das macht ihm auch hinterher keine Bedenken. Ist er für sich selbst ein Pönitierender, so bezieht sich seine Pönitenz doch nur auf die Zeit bis zu seiner Verlobung; von da an ist alles, was er getan hat, in bester Ordnung.

Auch mit Regine Olsen kann er nicht fertig werden, obgleich sie nun endgültig mit ihm fertig geworden sein sollte. Den 3. November 1847 war sie Frau Schlegel geworden. Kierkegaards erste Äußerung zu diesem erwünschten Ereignis, die sich in seinem Tagebuch findet, wurde erst Anfang Dezember eingetragen und ist kein freundlicher Glückwunsch; sie lautet: „Dieses Mädchen hat mir Schererei genug gemacht. Nun ist sie also / nicht tot / aber glücklich und wohl verheiratet. Das sagte ich vor sechs Jahren denselben Tag / und wurde für den niedrigsten aller niedrigen Schurken erklärt. Sonderbar!" Aber im Juni 1848 wäre es sein einziger Wunsch und eine innerliche Freude, sich mit ihr verständigen zu können. Doch geht das durchaus nicht an. Denn er trage die Verantwortung für ihre Zukunft, jetzt also für ihre Ehe; und wenn sie von seiner Seite aus Gewißheit bekäme, wie sie geliebt war

und ist, so bereue sie, daß sie sich verheiratet hat. Was ihr Halt gebe, sei doch nur der Gedanke, daß er niedrig an ihr gehandelt habe. Deshalb glaubt er sogar nichts über sein Verhältnis zu ihr aufzeichnen zu dürfen. Aber den 28. August fährt er doch nach Fredensborg, von einer unbestimmten Ahnung getrieben, daß er dort die Familie Olsen treffen werde. In der Tat sieht er dort den Etatsrat Olsen, und es glückt ihm auch, eine Begegnung herbeizuführen. Aber Olsen lehnt es ab mit ihm zu reden; und Kierkegaard kann ihm nur nachrufen: „Jetzt mache ich Sie dafür verantwortlich, daß Sie mich nicht hören wollen." Daraufhin bezeugt Kierkegaard sich wieder, daß er vorerst nicht mehr tun könne: „denn sie wird unbedingt wild, wenn sie erfährt, wie die Sache eigentlich zusammenhing. Daß ich ein Schurke bin, oder doch einer, der in der Welt etwas Großes werden wollte, das ist und bleibt der Schlußstein für ihre Ehe." Ob sie ihm für diese Vermutung einen neuen Anlaß gegeben hat, erfahren wir nicht. Im Januar 1849 kommt er nach Erwägungen, die er aus seinem Tagebuch wieder ausgerissen hat, zu demselben Resultat: daß er für sie nichts tun könne, aus Rücksicht auf das Glück ihrer Ehe. Nebenher geht unterdessen, daß er sich wieder und wieder vergewissern muß, wie es mit seiner Verlobung und Entlobung eigentlich zugegangen ist, und seine, und doch auch ihre Schuld feststellt. Da stirbt den 26. Juni ihr Vater. Kierkegaard vermutet sofort, daß sie nun ganz besonders über ihr Verhältnis zu ihm nachdenken werde, argwöhnt auch sofort, daß sie beim Ausgang aus der Kirche mit ihm habe zusammentreffen wollen (in Begleitung ihres Gatten!), und meint, es sei, wie wenn eine Vorsehung ihn verhindern wolle, sein Verhalten gegen sie zu ändern / denn ein rein zufälliger Umstand machte es diesmal unmöglich, daß er die beiden anredete. Er fürchtet immer noch, daß sie einen Widerwillen gegen ihre Ehe bekomme, wenn sie erfahre, wie es sich mit ihm eigentlich verhalte. Er kennt sie ja nur zu gut. Doch fügt er hinzu: „Entweder ist sie wesentlich unverändert, und dann ist es äußerst gefährlich; oder hat sie sich so wesentlich verändert, daß es für sie nicht viel bedeutet, wenn ich mich ihr zu nähern versuche." Im Ernst rechnet er mit dem letzteren doch nicht. Und nun repetiert er die Geschichte seiner Verlobung, schreibt eine Skizze ihrer Entwicklung in sein Tagebuch, erzählt sich den 24. August das Detail

derselben in einem besonderen, längeren Aufsatz (merkwürdigerweise mit dem Vermerk: „etwas Dichterisches"). Dann schreibt er sich in sein Tagebuch: „Nun darf (außer zu gewissen Zeiten) nicht mehr daran gedacht werden, sonst habe ich die Selbstquälerei in vollem Gang. Und außerdem: die Erklärung, die konkretere Erklärung, die ich in meinem Innersten berge, die eigentlich das Schrecknis für mich noch genauer enthält: die zeichne ich doch nicht auf." Auch wenn er mit ihr reden wollte, würde er ihr direkt sagen: „Es gibt einen Punkt, über den ich nicht reden kann; das darfst du nicht von mir verlangen / aber vergib mir, daß ich nicht davon reden kann." Anfang Oktober trägt er aber noch einmal Betrachtungen über sein Verhältnis zu ihr in sein Tagebuch ein, als „ein Ultimatum für diesmal"! Das praktische Resultat all dieser Erwägungen ist zunächst, daß er es wagen würde, ihr eine Erklärung zu geben, wenn sie eine solche von ihm verlangte. Da sie das nicht tut, schreibt er trotzdem einen Brief an sie, übersendet ihn verschlossen ihrem Gatten, überläßt diesem die Entscheidung, ob er ihn weitergeben wolle, und erhält ihn uneröffnet zurück mit „einem moralisierenden Indignationsschreiben von dem hochgeehrten Herrn". Schlegels Antwort ist nicht erhalten, oder doch nicht veröffentlicht.

Wenn aber Kierkegaard den Grund für sein Verhalten nicht sagen kann, der es wirklich erklärte: warum kann er sich dann dabei nicht beruhigen, daß er nun einmal etwas tun mußte, was er niemand erklären kann? Diese Frage ist ihm so wenig in den Sinn gekommen wie die Frage, warum er denn für sich mit Goldschmidt nicht fertig werden könne. Aber die Antwort darauf gibt er uns doch, durch eine freilich unbeabsichtigte „indirekte Mitteilung". Er verrät sich; aber deutlich genug.

Denn er versichert sich selbst zwar oft genug, daß ihm Reginens Verheiratung mit Schlegel erwünscht sei. In Wahrheit kann er sich nicht darein finden, daß Regine eines andern geworden ist, und daß sie dessen glückliche Gattin sein sollte. Ihrem Gatten zwar schreibt er in den Entwürfen zu dem Brief an ihn: „In diesem Leben wird sie Ihnen zugehören, in der Historie wird sie an meiner Seite gehen"; „Sie machen sie glücklich im Leben, ich werde für ihre Unsterblichkeit sorgen." In seinem „Ultimatum" aber gesteht er das Schlegel nicht so einfach

und ohne Vorbehalt zu, daß er Regine im Leben glücklich mache. Da lesen wir: „Es ist in Wahrheit wehmütig, daß dieses Mädchen gleichsam immerfort im Schatten stehen soll. Schlegel ist gewiß ein liebenswürdiger Mann; ich glaube wirklich, daß sie sich recht glücklich mit ihm fühlt: aber dieses Mädchen war ein Instrument, auf dem er nicht zu spielen versteht; sie hat Töne, die [nur] ich ihr zu entlocken verstand." Ja, es kann ihm der Ausdruck entschlüpfen, daß er durch eine offene Erklärung seiner fortdauernden Liebe zu Regine „die Illusion ihrer Ehe" stören würde. Regine kann mit Schlegel nicht nur nicht so glücklich werden, wie sie mit ihm hätte werden können: ihre glückliche Ehe mit Schlegel ist eine Illusion! Und eigentlich hätte Regine gar nicht Schlegels Gattin werden sollen. Denn wenn er ihr in einem Entwurf des Briefs an sie zu bedenken gibt, daß sie, ohne sich selbst zu binden, gegen ihn eine religiöse Beschwörung gebraucht habe, so sagt er ihr damit indirekt doch, daß sie, indem sie ihn bei allem was ihm heilig sei beschwor sie nicht zu verlassen, sich selbst gebunden habe. Und er glaubt ja auch, daß sie jetzt als Schlegels Gattin eigentlich ihn liebe: sonst brauchte er nicht zu fürchten, daß er durch eine offene Aussprache mit ihr ihre Ehe gefährde. So hat er es auch noch nicht verschmerzt, und Reginen noch nicht verziehen, daß sie sich von ihm über seine wirkliche Gesinnung gegen sie betrügen ließ. Aber darin, daß es ihm glückte, Regine durch einen raffinierten Betrug so frei von sich zu machen, daß sie die Gattin eines andern werden konnte, darin die Strafe für den Betrug zu sehen, durch den er diese seine vielleicht wirkliche, wahrscheinlich doch nur angebliche Absicht erreicht hatte, das kam ihm nicht in den Sinn. Denn wohl hatte er erkannt, daß ihn seine Klugheit zu einem falschen Schritt verführen *könnte*: daß sie ihn zu einem falschen Schritt verführt *habe*, das ist ihm nach wie vor undenkbar. Und deshalb kann er sich in die peinlichen Verhältnisse, worein er sich durch seine immense Klugheit gebracht hat, nicht einfach finden. Er, der Pönitierende, kann sich nie rund und klar sagen: „Das geschieht mir recht; warum habe ich so klug sein wollen! Punktum!"

Auch die Schwierigkeiten, auf die Kierkegaard weiterhin in seinem Verhältnis zu Rasmus Nielsen stieß, und die im März 1850 wenn auch

nicht zu einem Bruch, so doch zu einer dauernden Entfremdung führten, vermögen ihn nicht zu einer ernsthaften Prüfung seiner selbst zu veranlassen. Und die Aufforderung zur Selbstprüfung war doch deutlich genug!

Nach der Krisis im Sommer 1848 setzte Kierkegaard den Verkehr mit Nielsen auf regelmäßigen Spaziergängen am Donnerstag fort; und er machte Nielsen nun auch weiterhin direktere Mitteilungen, und auch weiterhin ohne wirkliches Vertrauen. Verdächtig, ob auch begreiflich, ist schon, daß er den Freund nicht in seine gegenwärtigen Absichten und Arbeiten einweihte, ihm also nicht wirklich gegenwärtig werden wollte. Wäre das für Nielsen nicht das Allerlehrreichste gewesen, in das gegenwärtige Werden von Kierkegaards Person und Werk einen Einblick zu bekommen? Und da Kierkegaard doch erkannt hatte, welche Gefahr seine Reflexion und Klugheit für ihn war: wäre es da nicht auch für ihn nützlich gewesen, einen weniger reflektierten und weniger klugen Freund um seine Meinung zu befragen? Wozu hat man denn einen Freund, wenn nicht zu dem, daß er einem im Notfall dazu verhilft, von sich selbst loszukommen? Aber freilich, um sich dazu von einem Freund helfen zu lassen, muß man ihm vertrauen. Und Kierkegaard traut seinem Freund Nielsen nicht. Im Januar 1849 schreibt er sich in sein Tagebuch:

„Es ist doch wunderlich, unter den Bedingungen zu leben [worunter ich lebe]. Es ist wie R. Nielsen sagt (und wie ich ja selbst in meiner eigenen Nachschrift zu der Abschließenden Nachschrift schwarz auf weiß gesagt habe): wenn ich nur tot wäre / dann sollte R. N. richtig aufspielen. Und mit was? Mit dem Meinigen. Also: was in mir mit der ganzen Fülle einer eminenten Primitivität ist, und bedient mit einer ebenso seltenen Uneigennützigkeit und Aufopferung: das ist zum Überfluß, ja fast Verrücktheit. Und dieses Selbe, wann R. N. der ist, der [es] ausschänkt, dann wird es das Außerordentliche. Doch R. N. ist nun einmal in seiner Größe klein genug, daß er groß werden kann in Dänemark. Aus der Weise aber, in der er von seiner Stellung redet, wenn ich nur tot wäre, sehe ich unter anderem, daß das [die Wahrheit in der Existenz] zu reduplizieren etwas ist, das nicht für ihn da ist, etwas, wovon er nur spricht [und nur] unter meinen Auspizien. Unerklärlich ist es doch, daß er eigentlich der Meinung ist, wenn ich tot

wäre und er allein stünde, würde er glänzend siegen und als das Außerordentliche dastehen / ohne zu bedenken, daß das nur dann geschehen könnte, wenn er es unterließe [die Wahrheit in seiner Existenz] zu reduplizieren. Aber just das macht ihn (außer der [bloß mittelmäßigen] Begabung) klein genug, daß er groß werden kann in Dänemark."

Die nächsten Einträge in sein Tagebuch verraten, daß er schon zu seinen Lebzeiten von seinem Freund Nielsen eine unlautere Konkurrenz fürchtet. Da schreibt er: „Das Wahre ist doch immer wehrlos in dieser Welt ... Ich habe es religiös, um die menschliche Instanz nicht ganz zu überspringen, für meine Pflicht gehalten, einen Menschen an mich zu ziehen. Er bekommt nun Mitteilungen von mir, die er sonst nie bekommen würde, und bekommt sie privatim. Hier ist wieder die Möglichkeit, daß ich ganz wehrlos werden kann. Geht weltlicher Sinn und Eitelkeit mit ihm durch, so gibt er das in verwirrter Gestalt aus als sein Eigenes und wird ungeheuer Furore machen. Vergebens würde ich zu reklamieren suchen. Ach, und einer, der schon verheiratet ist, Professor, Ritter: was ist da doch eigentlich von seiner Tauglichkeit zu hoffen, der Wahrheit zu dienen? und wie kann er in einem tieferen Sinn an einem Verkehr Geschmack finden, wo alle diese Bestimmungen ebenso viele NB sind, während er sich ja jeden Augenblick der anderen Seite zuwenden kann, wo das Legitimationen sind?" Und etwas später: „R. Nielsen wird nun vermutlich mit dem, was er wesentlich mir schuldet, Furore machen. Das beruht darauf, wieweit er redlich anerkennen will, was er mir schuldet. Tut er das nicht, so wird er dazu kommen, zu glänzen. Hier liegt die Probe für seine Redlichkeit. Wir wollen nun sehen."

Und dann fand Kierkegaard, daß Nielsen auf eine nicht ganz redliche Weise sogar mehr als redlich an ihm handeln wolle. Nielsen erkläre ihm nämlich je und je, daß er sein Verhältnis zu ihm als sein tiefstes Geheimnis behandle, „da es ihm zu innerlich sei, als daß er davon reden könnte"; und darauf antworte er: „das ist schön". Für sich aber bemerkt er dazu: „Oh, er ist auf seine Weise schlau. Ja, in einem erotischen Verhältnis, wo beide Teile gleich viel einsetzen, da ist Schweigen in diesem Sinne richtig und lobenswert. Aber einer, der Schriftsteller ist wie Nielsen es ist, und in seiner Produktivität offenbar benützt was er sich

bei mir holt / da ist es doch um dieses Schweigen eine ganz bequeme Sache. Er ist aber so befangen, daß er das selbst nicht merkt; oder sollte er meinen, daß ich das nicht merke? Wir wollen sehen."

Nielsen benützte in Vorlesungen über das Leben Jesu Kierkegaards Gedanken, ohne ihn zu nennen, so offen und reichlich, daß er sich das Urteil zuzog: „das ist ja der reine Kierkegaard", und also damit vielleicht etwas Furore machte, aber doch nicht gerade glänzte. Es kann nun dahingestellt bleiben, ob Kierkegaard dieses Verhalten und die Erklärung, die Nielsen ihm dafür gab, richtig verstand und beurteilte: denn auch Kierkegaard ist in dieser Sache so befangen, daß er nicht merkt, wie es sich verhält. Obgleich Nielsen sein Freund ist, ist er doch auch sein Nächster; und seine Stimmung gegen Nielsen entspricht durchaus nicht der Liebe zum Nächsten, die er andern predigt. Die Liebe sucht nicht das Ihre, glaubt alles, hofft alles, erträgt alles; die Liebe bedeckt der Sünden Menge. Da es ferner im Dienst der Wahrheit keine Konkurrenz gibt, gibt es im Dienst der Wahrheit auch keine unlautere Konkurrenz. Wenn Kierkegaard die Wahrheit, die ihm anvertraut ist, nicht als ein Privateigentum betrachtete, wäre es ihm ganz gleichgültig, ob Nielsen diese Wahrheit als seine eigene oder als Kierkegaards Wahrheit mitteilt. Und wenn Nielsen Kierkegaards Gedanken in verwirrter Gestalt weitergibt, möge Kierkegaard sich dessen erinnern, was er einst seinen Climacus sagen ließ: „Entlehnt ein Schriftsteller von einem andern Schriftsteller eine Idee ohne ihn zu nennen, und macht er aus dem Entlehnten etwas Verkehrtes, so greift er nicht in des anderen persönliches Recht ein; nennt er ihn aber, und vielleicht mit Bewunderung, als den, dem er / das Verkehrte schulde, so geniert er in hohem Grade." Glaubte Nielsen vielleicht gerade in Kierkegaards Sinn zu handeln, als er ihn benützte ohne ihn zu nennen? Die „Reduplikation" ist auch Kierkegaards starke Seite nicht.

Und auch in der „Dialektik" ist Kierkegaard nicht ganz so stark, so unfehlbar, wie er meint. Er entdeckt nämlich, daß Nielsen die von ihm entlehnte Idee verdorben habe „durch den gelehrten Apparat und das ganze Detail"; denn „solche Untersuchungen müssen in toto abgemacht werden, nicht so, daß man von dem einzelnen Mirakel handelt". Aber er entdeckt nicht, daß Nielsen nur eine Schwierigkeit nicht überwindet,

die er selbst nicht sieht oder ignoriert. Der Fehler, den er an Nielsens Vorlesungen über das Leben Jesu rügt, liegt ursprünglich und eigentlich in den Evangelien: die machen die Menschwerdung Gottes in Jesu Christo nicht in toto ab, sondern berichten von dem Gottmenschen allerlei Detail, das als Lebensäußerung des Gottmenschen verstanden sein will. Kierkegaard ermöglicht sich durch seine Doktrin von dem Inkognito, in dem Leiden und Handeln des Gottmenschen bald den Gott, bald den Menschen zu sehen und zu übersehen; und was ihm dabei unüberwindliche Schwierigkeiten machen würde, erlaubt er sich, da er es doch wissen muß, einfach zu ignorieren. Wenn nun Nielsen, der in Vorlesungen über das Leben Jesu dieses Detail behandeln muß, es nicht richtig behandeln kann, dürfte Kierkegaard sich doch fragen, wie er das Detail der Evangelien richtig behandeln würde. Es wäre auch in praktischer Hinsicht sehr nützlich für ihn, sich damit einmal gründlich zu beschäftigen. Aber als großzügiger „Dichter-Denker" bedarf er dessen offenbar nicht.

Im Spätjahr 1849 veröffentlichte Nielsen „eine untersuchende Anzeige": „Mag. S. Kierkegaards ‚Johannes Climacus' und Dr. H. Martensens ‚Christliche Dogmatik'." Darin wies er nach, daß das christliche Problem von Climacus dialektisch geschärft, von Martensen undialektisch umgangen sei. Das war auch Kierkegaards Urteil über Martensens im Juli erschienene Dogmatik; und wir finden sogar einzelne Ausführungen Nielsens beinahe wörtlich in Kierkegaards Tagebüchern wieder. Aber dieser hatte an dem guten Dienst, den Nielsen seiner Sache leisten wollte, wiederum keine Freude. Denn Nielsen mache daraus, daß nicht doziert werden solle, eine Art Doktrin, und verwandle Climacus in eine Art Dozenten, der mit dem Professor Martensen einen gelehrten Streit habe über den Glauben. Dem ist in der Tat so. Aber Kierkegaard läßt sich durch diesen groben Fehler Nielsens nicht zu Bewußtsein bringen, daß er denselben Fehler in feinerer Weise selbst gemacht hat. Denn er hat sich ja auch nicht mit indirekter Mitteilung begnügt, sondern seine Art der Mitteilung selbst als indirekte Mitteilung charakterisiert und direkt behauptet (also doziert), daß die existentielle Wahrheit nur indirekt mitgeteilt werden könne. Und einen Streit mit den Spekulanten hatte Kierkegaard in seinem Kampf gegen die Spekulanten

nur dadurch vermieden, daß er den Spekulanten a priori als einen Dummkopf behandelte, den man gar nicht zu hören brauche; und das hatte er nur dadurch durchführen können, daß er immer nur den Spekulanten bekämpfte, niemals einen Spekulanten, oder doch nur den verstorbenen Fichte, Hegel, Schelling, die sich's gefallen lassen mußten, die Rolle zu spielen, die er ihnen zuteilte. Wollte er den Anschein vermeiden, daß er mit irgendeinem Spekulanten einen (gelehrten oder ungelehrten, wissenschaftlichen oder unwissenschaftlichen) Streit habe, so mußte er auch darauf verzichten, auf die Spekulanten zu sticheln.

Wie wenig klar Kierkegaard sich über die Situation ist, in die er seinen Leser brachte (und gerade den richtigen Leser), verrät sich am deutlichsten, wenn er sagt, was Nielsen eigentlich hätte tun können und sollen. Das ist nach seiner Meinung etwas weit Einfacheres als was Nielsen getan hat; und freilich auch etwas, das einen ganz ungewöhnlich starken / oder schwachen Charakter erfordert hätte. Nielsen hätte nämlich in einer ganz kurzen Erklärung direkt sagen sollen: „Die Schriften dieses Climacus haben mich überzeugt. Was die Meinung des Verfassers ist; ob er das Christentum angreift oder verteidigt, das kann ich nicht entscheiden / denn das ist eben die Kunst darin. Nun kann und soll auch nicht die Rede davon sein, ihn nachzuahmen; das würde doch nur etwas Halbes werden, da es unmöglich ist, daß irgendwer das mehr als halb so gut mache als er, der Erste. Nein. Ob nun der Verfasser darüber zürne oder nicht: ich verwandele alles in direkte Mitteilung, mich selbst in einen dienenden Dolmetscher. Diese intensive dialektische Spannung und Sprödigkeit ergibt sich nur einem Gewaltakt; einem Gewaltakt gegenüber ist sie aber auch wehrlos / denn ihre Pointe ist just: keine Meinung zu haben. Wohl, so bin ich der Mann, der kurz und gut Gewalt anwendet: ‚glaubt'." Das wäre, meint Kierkegaard, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* gewesen, durch die Nielsen sich über Climacus erhoben und ein Erster geworden wäre. Aber Nielsen konnte als verständiger Mensch nicht den geringsten Zweifel daran haben, daß Climacus für das Christentum eintreten wolle: warum sollte er dann fingieren, daß er das dahingestellt lasse? Und als Christ, der er doch war, war Nielsen ja schon von der Wahrheit des Christentums überzeugt, ehe er die „Unwissenschaftliche Nachschrift" las; glaubte

er, nachdem er die „Nachschrift" gelesen hatte, noch an die Wahrheit des Christentums, nur jetzt als an eine Paradoxie, die nur kraft des Absurden geglaubt werden könne: so konnte er eben nur das bekennen, daß er jetzt kraft des Absurden glaube, was er früher als Glied der Christenheit nur so „ohne weiteres" geglaubt habe. Endlich konnte er dann seine Mitchristen ermahnen, daß sie fortan dasselbe, was sie bis jetzt „ohne weiteres" geglaubt hatten, als ein unauflösliches Paradox kraft des Absurden glauben. Nebenbei konnte er noch erwähnen, daß Climacus ihn überzeugt habe, er müsse fortan das kraft des Absurden glauben, was er zuvor ohne weiteres geglaubt hatte; und er konnte dann auch andre auf Climacus hinweisen, damit sie sich von ihm denselben guten Dienst leisten lassen. Aber nur wenn er Climacus' eigene Rede doch nicht so ganz überzeugend fand, konnte er sich anmaßen, als dienender Dolmetscher ihrer Überzeugungskraft nachzuhelfen. So was hatte Nielsen ja wohl auch tun wollen, und wohl gerade aus diesem Grund. Kierkegaard aber glaubte des dienenden Dolmetschers, der Nielsen nach seiner Meinung hätte werden können und sollen, durchaus nicht zu bedürfen: oder war er wirklich der Meinung, daß er doch nicht deutlich, nicht verständlich, nicht überzeugend genug geredet habe?

Nielsen hat es Kierkegaard offen eingestanden, daß er auch aus persönlichen Gründen Climacus gegen Martensen ausspielte. Kierkegaard glaubte zu einem ähnlichen Geständnis keine Veranlassung zu haben. Aber wie er sich in seinem Tagebuch über die Sache mit Nielsen ausspricht, und noch mehr Inhalt und Ton einiger öffentlicher Erklärungen über sein Verhältnis zu Nielsen (die er projektierte, aber nicht drucken ließ), verraten mit einer peinlichen Deutlichkeit, daß es ihm durchaus nicht bloß um die Sache, sondern auch um seine Ehre zu tun war. Oder vornehmlich um seine Ehre: denn was Kierkegaard beschäftigt, ist nicht sowohl, ob Nielsen durch ihn in das richtige Verhältnis zum Christentum gekommen sei, sondern ob Nielsen sich gegen ihn richtig verhalte. Schon die Überschriften der projektierten Zeitungsartikel sind bezeichnend: „R. Nielsen von J. Climacus, Stilübungen im Charakter"; „Öffentliche Rechtssache: Joh. Climacus im Interesse seiner selbst und einiger andern Pseudonyme contra Herrn Lic. theol. R. Nielsen, Professor der Philosophie R[itter] des D[anebrog]"; „Professor R. Nielsen

steht allein, ein Kniestück"; „Prof. Nielsens Verhältnis zu meiner Schriftstellerei betreffend"; „Über Prof. Nielsens Verhältnis zu meinem Pseudonym Climacus". Also: um einen Rechtsstreit handelt sich's; und auch in dieser Rechtssache geht es ohne „Geist" nicht ab.

Den 18. und 19. April 1850 trägt Kierkegaard „R. Nielsen betreffend" in sein Tagebuch ein:

„Vorigen Donnerstag ging ich mit ihm spazieren und brachte da endlich ein klein bißchen darüber an, daß ich seine ganze Diversion [von 1848 an] als den Versuch eines Klugen betrachte, der in seiner Klugheit eine Sache avancieren wollte, statt ihr einfältig zu dienen; ferner daß die ganze Sache mit Martensen ein Mißgriff sei, mit meiner Sache nichts zu tun habe, sondern persönliche Feindschaft sei; ferner, daß er das [über das Parador und den Glauben] in eine Doktrin verwandle, endlich, daß er sogar meine Gespräche gar zu stark plagiiert habe. Und doch hätte ich aus manchen späteren Äußerungen schließen müssen, daß er nun ungefähr getan zu haben glaube, was er tun konnte, und daß er sich zurückziehen wolle. Und als er später im Lauf der Unterredung sagte, daß ich ihm Unrecht tue, antwortete ich (und gewiß nicht verletzend): wenn dem so wäre, so wäre ich auch der Mensch, gegen den einmal recht zu haben sich verlohne.

„Bei meiner Schamhaftigkeit, so was zu sagen, wurde es gemildert gesagt, ob auch vielleicht durch die Reflexion [den Refler?] seiner Heftigkeit etwas Verbitterndes hineinkam. Ich sagte ihm auch, daß ich ihn nach meinem Maßstab beurteile und mit meinem Blick auf [für?] die Sache, deren Zusammenhang nur wir beide, er und ich, vollkommen kennen; daß ich, wenn ich zu andern über ihn rede, die guten Seiten hervorhebe auch in Beziehung auf das, welche Opfer er gebracht haben könne, pekuniär oder dadurch, daß er sich Widerwärtigkeiten aussetzte. Ich sagte ihm auch, daß ich mich lange Zeit so ruhig verhalten hatte, weil ich immer nur auf ihn geachtet hatte, wie ich ihn beurteilen sollte; er müsse wissen, daß ich auf einen Angriff keine Rücksicht zu nehmen pflege, aber um so genauer dem aufpasse, der mich anerkennen wolle, daß es mir das Wichtigste sei, wie ich ihn zu beurteilen habe.

„Er wurde etwas zornig; oder richtiger: er fuhr etwas auf. Indessen lenkte ich ab, brachte die Rede auf andere Dinge, und wir spazierten in bona caritate heim.

„Ich dachte nun diesen Donnerstag auf die Sache zurückzukommen, und daß es, wenn er gewillt wäre Räson anzunehmen und sich in das zu finden, was nun einmal Wahrheit ist, doch vielleicht damit glücken würde, daß er sich verpflichtet fühlte, ganz einfältig etwas für die Sache zu tun, durch Besprechung und dergleichen. Aber nein, heute erhalte ich einen Brief, worin er darauf renonciert, Donnerstag mit mir spazierenzugehen.

„Gut, daß das geschehen ist. Er hat sein Verhältnis zu mir sehr mißbraucht.

„Gut, daß es geschehen ist. Ich habe keinen Zorn auf ihn, nicht im entferntesten, bin durchaus geneigt, mich wieder mit ihm einzulassen, obgleich es mir kaum dienlich ist; denn seine sinnliche Hartnäckigkeit und meine Skrupulosität passen sehr schlecht zueinander.

„Er ist entwickelt worden; aber der Dozent steckt doch in ihm."

Auf Nielsens Mitteilung, daß er „Umstände halber" fürs erste darauf renoncieren müsse, mit Kierkegaard Donnerstags spazierenzugehen, antwortete Kierkegaard:

„Letzten Donnerstag, als ich mit Ihnen redete, war ich der Meinung (und das war ja ganz in der Ordnung), daß ich Sie natürlich nächsten Donnerstag wieder treffen werde. Das geschah nicht; ein Billet von Ihnen unterrichtete mich über Ihr ferneres Ausbleiben. Ich fürchte, daß nun ein Mißverständnis eingetreten ist; was [von mir] dialektisch gesagt wurde mit dem Gedanken an ein Nächstes, und teleologisch gesagt wurde mit dem Gedanken an ein Nächstes, ist nun vielleicht [dadurch, daß dieses Nächste ausbleibt,] ein Anderes geworden / aber daran bin ich ja eigentlich doch nicht schuld. Ein Mißverständnis muß man beizeiten wegschaffen, das ist wenigstens meine Meinung. Dies zu tun erfordert ein wenig Geduld und Sanftmut, wovon ich doch vielleicht etwas mehr habe, während Sie mehr Kraft haben, weit stärker sind als ich, fast als wäre der eine von uns ein Lebender, der andre ein Sterbender. Es ist übrigens auch mein Wunsch, daß fernerhin kein bestimmter Tag für unsre möglichen Begegnungen festgesetzt wird. Lassen wir es auf den Zufall und die Lust dazu ankommen. Ich bin ja auch nicht so schwer zu treffen, und es wird mir ein nicht geringeres Vergnügen sein Sie zu sehen, wenn ich so uns beide, Sie und mich, ganz frei weiß.

Ich könnte wünschen, mich darüber mündlich weiter zu erklären. Mein Vorschlag ist (wohlgemeint wie immer, auch dann, wenn ich, eifersüchtig auf die Idee, möglicherweise momentan von Ihnen mißverstanden werde, der Sie ja das beste Verständnis für mich und den stärksten Glauben an mich zu haben glauben), daß wir uns morgen wie gewöhnlich treffen. Um Antwort wird gebeten."

Daraufhin trafen sie sich Montag, den 30. April. Aber das scheint das letztemal gewesen zu sein.

Man möchte die Geschichte dieser merkwürdigen Freundschaft auch von Nielsen erzählt haben. Ich bin allein auf das angewiesen, was Kierkegaard darüber aufschrieb und hinterließ; und wenn wir Kierkegaard hören, ist er gegen Nielsen unbedingt im Recht. Aber auch nach seiner Darstellung hat er gegen Nielsen nur recht. Und das ist für den etwas wenig, der uns die Pflicht einschärft, in der Liebe Schuld gegeneinander zu bleiben. Oder geht über alle Liebe die Eifersucht auf die reine Durchführung einer Idee?

14

Kehren wir zu Kierkegaards Schriftstellerei zurück, der wir einige Schritte vorangeeilt sind.

Den 14. Mai 1849 kam also die zweite Auflage von „Entweder/Oder" in den Handel, ein bloßer Abdruck der ersten Auflage. Nur erschien das Werk jetzt in einem Band: vielleicht sollte dadurch seine Einheit hervorgehoben werden. Am selben Tag wurden aber auch „Drei fromme Reden" von S. Kierkegaard ausgegeben: „Die Lilie auf dem Feld und der Vogel unter dem Himmel"; und in dem von seinem Geburtstag datierten Vorwort zu diesem Schriftchen erinnert Kierkegaard daran, daß 1843 unmittelbar auf „Entweder/Oder" zwei erbauliche Reden gefolgt seien, und daß er diese mit der rechten, das pseudonyme Werk mit der linken Hand dargeboten habe. Ob Kierkegaard wohl erwartete, daß der Leser sich sagen werde, die rechte und linke Hand werden doch einer Absicht gedient haben? Anscheinend wird ja nur der Gegensatz zwischen den erbaulichen Reden und dem ästhetischen Werk hervorgehoben. Und ob Kierkegaard wohl das Publikum zugleich irreführen und auf die rechte Spur bringen wollte, wenn er einige Tage

nachher (den 19. Mai), aber in anderem Verlag, „Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen von H. H." erscheinen ließ? Auch das lakonische Vorwort zu diesem Schriftchen läßt eine versteckte Absicht vermuten. Es lautet: „Diese beiden Abhandlungen werden wesentlich nur Theologen interessieren können." Es ist nicht unmöglich, daß wir dabei denken sollen: „für solche Dinge interessieren sich Theologen natürlich nicht." Der Theologe (Professor oder Pfarrer) doziert doch nur, was in seinem Bezirk der Christenheit für christliche Wahrheit gilt. Daß er dafür totgeschlagen werden könnte, kommt praktisch nicht in Frage; also auch weder ob er sich dafür totschlagen lassen soll, noch ob er sich dafür totschlagen lassen darf. Übrigens kann es ihm als Dozenten bloß recht sein, daß man nach H. H. in der Christenheit für die Wahrheit sich nicht totschlagen lassen darf. Und da es Apostel ja nicht mehr gibt, ist, was ein Apostel einmal war, für den Theologen nur eine historische Frage. Aber auch was ein Genie heißen dürfe ist nur eine historische Frage, eine Frage des im Lauf der Geschichte gewordenen Sprachgebrauchs. Und in praxi ist das eine ganz gleichgültige Titelfrage, um die sich ein verständiger Mensch nicht bekümmert. Er hält ein Werk nicht deshalb für gut, weil es von einem „Genie" stammt, sondern hält etwa den Urheber eines Werks, das er gut findet, für ein „Genie" / wodurch das Werk doch wohl nicht besser wird, als es eben ist. Wer aber selbst ein Genie ist, wird das doch nicht selbst sagen, darauf also auch keinen Anspruch gründen, da er nicht an sich denkt, sondern an sein Werk und es seinem Werk überläßt, sich selbst zur Anerkennung zu bringen. Ob andere es dann „genial" finden, oder bloß gut und schön, oder sogar schlecht, das ist ihm als einem Genie ganz gleichgültig ... So viel Kierkegaard sich überlegt hatte, ob und wie er diese Abhandlungen veröffentlichen solle: das hatte er sich nicht gefragt, welchen Wert sie für den etwaigen Leser hätten. Menschen, für die nicht in Frage steht, ob sie sich für die Wahrheit totschlagen lassen sollten: solchen Menschen zu beweisen, daß sie sich für die Wahrheit nicht totschlagen lassen dürften: das hat doch wirklich keinen Sinn. Und wenn heutzutage jemand als Apostel aufträte, als durch eine Offenbarung Gottes oder Christi berufener Apostel: das (gläubige oder ungläubige) christliche Publikum würde das so wenig ernst nehmen, daß ihm doch

zuerst gezeigt werden müßte, so was liege nicht außerhalb des Bereichs der Möglichkeit, ehe es gewarnt würde, ein bloßes Genie nicht für einen Apostel zu nehmen. War es etwa notwendig, daß Kierkegaard den Pseudo-Apostel Mag. Adler entlarvte? als ein bloßes Genie? oder als einen halbverrückten Menschen, der sich einbilde, Genie und Apostel zu sein? Oder mußte Kierkegaard etwa Vorsorge treffen, daß nicht er, als bloßes Genie, für einen Apostel genommen werde? O nein; die Gefahr war nur etwa (und auch diese Gefahr war bis dahin nicht groß), daß man ihm zutraue, er halte sich für einen Apostel, und daß man ihn deswegen nicht ernst nehme. Und nur wenn er als Apostel hätte auftreten wollen, hätte er etwa zeigen müssen, daß ihm der Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel ganz klar sei, er also nicht etwa sich als ein bloßes Genie für einen Apostel halte. Da ihm aber der Gedanke, Gott könnte wirklich einen neuen, vierzehnten Apostel senden, so ferne liegt wie irgendeinem seiner Zeitgenossen; und da er weder seinen gläubigen Zeitgenossen den Apostel zur Autorität zu machen braucht, noch seinen ungläubigen Zeitgenossen den Apostel zur Autorität machen kann (das müßte auch, nach Kierkegaards eigener Meinung, der Apostel selbst besorgen): so ist wirklich nicht einzusehen, für wen er den Unterschied zwischen einem Apostel und einem Genie (nämlich daß der Apostel Autorität habe, die das Genie nicht habe) erörtern zu müssen glaubt. Oder liegt wirklich etwas daran, daß die Gläubigen, die dem Apostel Paulus doch glauben, ihm ja nicht wegen seiner etwaigen Genialität glauben, nur wegen seiner Apostolizität?

Den 20. Juli 1849 erschien „Die Krankheit zum Tode, eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung, von Anti-Climacus, herausgegeben von S. Kierkegaard". Ein Vorwort dazu hat keine Unterschrift; da es sich durch Inhalt und Ton zugleich als eine Äußerung des Verfassers und Kierkegaards gibt, stammt es wohl aus einer Zeit, da Kierkegaard noch die Schrift unter seinem Namen herausgeben wollte. Ein Nachwort, in dem Kierkegaard sich über sein Verhältnis zu dieser Schrift eines Anti-Climacus aussprach, hatte er dann doch zurückgehalten. Er überließ es also dem Leser, sich über diesen Anti-Climacus und dessen Verhältnis zu Climacus und ihm selbst seine Gedanken zu machen. Daß die Schrift nicht bloß erbauen,

sondern auch erwecken sollte, hat Kierkegaard dem Titel während des Drucks hinzugefügt. Er sah darin das Mehr, das durch das Jahr 1848 [zu seiner Schriftstellerei] hinzugekommen sei; und zugleich das Mehr, das soviel höher sei als seine Persönlichkeit, daß er ein Pseudonym dazu brauche. Aber er hat nicht bedacht, ob er das dem Leser sagen solle, daß er ihn erwecken wolle. Und auch sein Vorwort widerspricht dem im Titel angegebenen Zweck der Schrift. Denn er wirft darin die Frage auf, ob die Schrift nicht zu streng sei um erbaulich, oder zu erbaulich sei, um wissenschaftlich zu sein, verleitet also den Leser, die Schrift unter diesem Gesichtspunkt zu lesen, was doch weder der Erbauung noch der Erweckung dienlich ist. Dabei ist ganz gleichgültig, ob das richtig ist, was er über Christentum, Erbauung und Wissenschaft sagt. Ebensowenig dient der Erbauung und Erweckung, was er selbst über den Wert der Schrift sagt; so richtig es sein mag. Die Schrift sei in einem Sinne so beschaffen, daß ein Seminarist sie hätte schreiben können, in einem andern Sinne so, daß nicht jeder Professor sie hätte schreiben können: aber der Leser soll sich zu seiner Erbauung doch nicht darüber besinnen, was darin wohl zwar vielleicht ein Seminarist, nicht aber jeder Professor hätte schreiben können; sondern darüber, ob er an der Krankheit zum Tode leide, und was er dazu tun müsse und könne, daß er von dieser Krankheit geheilt werde. Es verrät sich in diesen Entgleisungen, daß Kierkegaard selbst eben noch eine andere Absicht hat als die, Menschen, die an der Krankheit zum Tode leiden, von dieser Krankheit zu heilen. Er redet denn auch in der Schrift zwar wie der Arzt am Krankenbette, aber nicht wie der Arzt zum Kranken; oder: er redet wie ein Professor der Medizin, nicht wie ein Arzt. Jesus, der Arzt, hat zur Erbauung und Erweckung keine psychologischen Entwicklungen vorgetragen.

Der „Krankheit zum Tode" ließ Kierkegaard den 14. November „Drei Reden zur Kommunion am Freitag" folgen, die er unterdessen geschrieben hatte. Daß er sie in den Druck gibt, begründet er sich in folgender Weise:

„1. Einen Ruhepunkt muß ich haben; auf einem Pseudonym aber kann ich nicht ruhen; und sie entsprechen Anti-Climacus; und die Situation (Reden zur Kommunion am Freitag) ist ein für allemal zu dem Punkt ausersehen, auf dem die Schriftstellerei zur Ruhe kommt.

„2. Da man nun in dieser Zeit meinen Pseudonymus Climacus hervorzuziehen beginnt, ist es richtig, daß in der Richtung auf Erbauung pointiert wird.

„3. Das Vorwort erinnert an die Zwei erbaulichen Reden von 1843; denn es ist mir von Wichtigkeit, einzuschärfen, daß ich sofort als religiöser Schriftsteller begonnen habe; das ist von Wichtigkeit für die Repetition."

Dazu bemerkt er:

„Und wieder, wie freundlich ist es von der Vorsehung, daß jederzeit fertig vorliegt, was ich brauche und gebrauchen soll."

Also fand er erst hinterher, daß diese Reden, die er aus anderen Gründen geschrieben hatte, in den Plan seiner schriftstellerischen Wirksamkeit hineinpassen. Warum hatte er sie dann wohl geschrieben? Doch wohl, um jenen Einzelnen, den er mit Freude und Dank seinen Leser nennt, zu erbauen. Denn dazu schreibt man erbauliche Reden. Und dieser Einzelne liest die ihm dargebotenen erbaulichen Reden hoffentlich zu seiner Erbauung, nicht um sich über den planmäßigen Fortschritt in Kierkegaards Schriftstellerei zu unterrichten. Immerhin kann er durch die von S. Kierkegaard herausgegebene „Krankheit zum Tode" veranlaßt werden, zu seiner Erbauung gerade diese neuen Reden S. Kierkegaards zu lesen. Denn Kierkegaard hat ihm durch Anti-Climacus wohl gezeigt, daß er an der Krankheit zum Tode leide: dann wird er sich bei dem Arzt, der ihm erklärt hat, woran er leidet, sich auch Rats erholen, ob und wie er von seinem Leiden geheilt werden könne. Darin besteht doch eben die Erbauung, deren er bedarf: daß ihm überzeugend gesagt wird, er könne geheilt werden; und daß ihm gesagt wird, was er zu seiner Heilung tun könne und müsse.

Wenn ich aber als einer, der an der Krankheit zum Tode leidet, mich an diesen Reden Kierkegaards erbauen will, werde ich, soviel Sinniges und Schönes und Gutes sie enthalten, schwer enttäuscht.

In der ersten Rede sagt mir Kierkegaard, daß ich in Jesus Christus einen Hohenpriester habe, der Mitleid haben könne mit meiner Schwachheit. Dem sei so. Aber als Kranker bedarf ich nicht des Priesters, sondern des Arztes; und eines Arztes, der mit mir nicht bloß Mitleid hat, sondern mich auch heilen kann. Aber gerade davon spricht Kierkegaard

nicht, daß Jesus Christus als Hoherprieſter Arzt ſei, und daß er als Arzt mir nicht bloß helfen wolle, ſondern auch helfen könne. Und doch hat mir die von Kierkegaard herausgegebene Schrift des Anti-Climacus über die Krankheit zum Tode gerade das ſehr zweifelhaft gemacht, ob Jeſus die Krankheit zum Tode heilen *könne*. Denn wenn in dem großen Krankenhaus „Chriſtenheit", deſſen Oberarzt Jeſus Chriſtus iſt, die Krankheit zum Tode fortdauernd in dem Maße graſſiert, wie Anti-Climacus es verrät, ſo beſchleicht mich (und ich meine, das müſſe jedem andern eigentlich ebenſo gehen / wenigſtens ſolange er ſelbſt noch an der Krankheit zum Tode leidet) der Zweifel, ob an dieſem fürchterlichen Zuſtand nicht auch der leitende Arzt ſchuldig ſein könne. Daß eine Menge von ungeheilten Kranken (S. Kierkegaard ſelbſt gehört dazu) mir bis zum Überdruß ins Ohr ruft, ihr Arzt könne alle Krankheit heilen, und namentlich die Krankheit zum Tode / nein, das überzeugt, das erbaut mich nicht. Alſo, lieber Kierkegaard: du biſt von der Krankheit zum Tode noch nicht geheilt; und ich erinnere mich nicht, daß du mir von irgendeinem wirklichen Menſchen, den du wirklich kannteſt (alſo nicht bloß von einem Menſchen der alten, guten Zeit, die es nie gab, freudeſtrahlend geſagt hätteſt, du findeſt kein Symptom der Krankheit zum Tode mehr an ihm: wie ſteht es alſo in *Wirklichkeit* mit der Heilung dieſer Krankheit? Glaubſt du eigentlich ſelbſt daran? Oder glaubſt du daran bloß glauben zu ſollen?

In der zweiten Rede beſpricht Kierkegaard die Erzählung von dem ſelbſtgefälligen Phariſäer und dem zerknirſchten Zöllner. Erbaulich iſt an dieſer Geſchichte nur, daß der Zöllner auf das Gebet hin: „Gott ſei mir Sünder gnädig", gerechtfertigt heimgegangen ſei. Daraus kann ich die Hoffnung ſchöpfen, daß ich mich von einem gleichartigen Gebet ebenfalls gerechtfertigt erheben werde / nämlich mit der frohen, kräftigen Überzeugung, daß auf mein bußfertiges Gebet hin Gott mir Sünder gnädig geworden ſei. Aber die wirkliche Geſchichte Kierkegaards iſt keine Beſtätigung der erdichteten Geſchichte des Zöllners. Denn Kierkegaard war ein ſehr eifriger Beter, und er hat wohl keinen Tag hingehen laſſen ohne die Bitte um Vergebung ſeiner Sünden: aber die frohe Überzeugung, daß ihm ſeine Sünde vergeben ſei, hat ſich bei ihm bis jetzt noch nicht eingeſtellt. Und ich beſtätige ihm, daß

nicht jeder wirkliche Sünder diese beseligende Erfahrung eines erdichteten Sünders macht. Da ich aber unter der Krankheit zum Tode als einem Zustand leide, wäre mir auch damit nicht gedient, daß ich mich gerechtfertigt fände: von einer Krankheit wird man nicht gerechtfertigt, sondern geheilt. Wenn man geheilt wird! Kierkegaard aber vergißt mit der evangelischen Erzählung das hervorzuheben, daß der Zöllner von seiner Sünde nun auch geheilt war. Versteht sich das etwa von selbst? Ja, vielleicht in der Theorie; aber auch in der Praxis?

In der dritten Rede bespricht er die Erzählung von der Sünderin, die in Anwesenheit einer pharisäischen Tischgesellschaft Jesu Füße mit ihren Tränen benetzte und mit ihren Haaren trocknete. Aber er bespricht sie in einer Weise, die mich gar nicht erbaut. Denn diese Sünderin war nach seiner psychologischen Analyse jetzt keine Sünderin mehr, sondern eine Heilige. „Des Herzens Reinheit ist es, eins zu wollen": und diese Sünderin wollte das Eine, das not tut, mit einer solchen Ausschließlichkeit, daß sie alles andre darüber vergaß. Wie, wenn das eben meine Krankheit, meine Sünde wäre, daß ich nicht nur das Eine wollte, das not tut? daß ich das Eine, das not tut, also überhaupt nicht wollte? (Denn das will man ja nur, wenn man es einzig und allein will.) Dann sei für mich noch nicht wahr, was von jener Heiligen, die einmal eine Sünderin war, gesagt wird: daß ihr ihre Sünde vergeben sei. „Es ist wahr," sagt Kierkegaard, „deine Sünden sind dir in Christo erlassen; aber dieses Wahre ... ist in einem andern Sinne noch nicht wahr: es muß von jedem insbesondere erst wahr gemacht werden." Dadurch nämlich, daß ich erst so heilig werde wie jene Sünderin. Wie aber ich, der ich ein Sünder bin, das machen soll, das sagt mir Kierkegaard nicht. Deshalb klingt es in meinem Ohr auch fast wie ein Hohn, daß er den Sünder selig preist, der jener Sünderin gleicht.

Da diese Reden für die Kommunion am Freitag bestimmt (oder vielmehr gedacht) sind, muß noch bemerkt werden, daß Kierkegaard das Heilige Abendmahl als kirchliche Einrichtung eben voraussetzt. Da die gewählten Texte keine Beziehung auf das Sakrament haben, kann er sie auch nur auf künstliche Weise benutzen, einen fingierten Besucher des Heiligen Abendmahls in die entsprechende Verfassung zu bringen. Abendmahlsreden werden diese Reden eigentlich nur für den Leser,

der sie zur Vorbereitung auf den Genuß des Heiligen Abendmahls liest. Es wird sich aber durch diese Reden kaum ein Leser angetrieben finden, bei nächster Gelegenheit das Sakrament des Altars zu benützen. Denn daß in ihm ein Pfand angeboten werde für die Vergebung der Sünden: das glaubt doch nur, wer sich seine Sünde auch ohne Pfand vergeben glaubt. Was würde Kierkegaard wohl einem Menschen erwidern, der ihm erklärte: „wenn mir Gott nicht ein Pfand für die Erfüllung seiner Verheißung gibt, glaube ich nicht, daß er mir meine Sünde vergibt"? Übrigens: „die Götter leih'n kein Pfand."

Nach einer längeren Pause erschien Ende September 1850 „Einübung im Christentum, von Anti-Climacus, herausgegeben von S. Kierkegaard"; enthaltend „Kommet her ...", „Selig, der sich nicht an mir ärgert", „Von der Hoheit will er alle zu sich ziehen". Diesmal ist das gleichlautende Vorwort zu jedem der drei Teile von Kierkegaard unterzeichnet. Es lautet:

„In dieser Schrift, die aus dem Jahre 1848 stammt, ist die Forderung an das, ein Christ zu sein, von dem Pseudonymus auf einen Gipfel der Idealität hinaufgeschraubt. Doch gesagt, dargestellt, gehört muß ja die Forderung werden; man darf, christlich, nichts von der Forderung abdingen, darf sie auch nicht verschweigen / statt sich selbst betreffend Einräumungen und Zugeständnisse zu machen. Gehört muß die Forderung werden; und ich verstehe das Gesagte als allein zu mir gesagt / daß ich lernen müsse nicht bloß zur ‚Gnade' hinzufliehen, sondern so zu ihr zu fliehen, daß ich die ‚Gnade' benütze."

Hier kann ich nicht verhehlen, daß ich Kierkegaard das, was er von sich persönlich sagt, nicht glaube / obgleich ich darum doch nicht der Meinung bin, daß er mich belügen wolle. „Ich verstehe das Gesagte als allein zu mir gesagt." Wirklich? Warum läßt er die Schrift des Anti-Climacus dann drucken? Und warum sagt er dann allgemein, die Forderung müsse gesagt und gehört werden? Ja gerade dadurch, daß er mir sagt: „ich verstehe das Gesagte als allein zu mir gesagt" / dadurch will er doch mir nahelegen, daß ich das Gesagte als allein zu mir gesagt verstehe! Also: Kierkegaard versteht das Gesagte ohne Zweifel als auch für andre gesagt, die es so gut wie er / oder noch mehr als er / hören sollten. Denn er sagt sich ja durch Anti-Climacus was andre sich ver-

mutlich nicht sagen, da es sonst nicht öffentlich gesagt werden müßte. Zudem sagt Anti-Climacus den Zeitgenossen so offenkundig die Meinung Kierkegaards, die dieser ihnen schon öfter in ganz ähnlicher Weise gesagt hatte, daß Kierkegaard es jetzt unmöglich vergessen haben kann, wie notwendig die Zeitgenossen es haben, daß ihnen die Meinung gesagt werde ... Also: dieses „ich verstehe das Gesagte als allein zu mir gesagt", das ist eine kluge Fiktion, die den Stempel der bloßen Fiktion an der Stirn trägt, und insofern eine sehr unkluge Fiktion ist. Daß er das Gesagte ernst nehme, kann er überhaupt nicht durch eine „Versicherung des Mundes" beweisen (was er uns oft genug einschärft), am allerwenigsten aber doch wohl durch eine ernsthafte Versicherung, die offenkundig eine bloße Fiktion ist.

Sodann aber verrät dieses Vorwort, daß Kierkegaard sich von dem Wahn noch nicht völlig befreit hat, dessen Auswirkung die Sinnestäuschung Christenheit ist. Dieser Wahn ist: daß es ein Mittel gebe (das „Christentum"), von Gott das ewige Leben, das man durch Ungehorsam gegen Gottes Willen (die christlichen „Forderungen") verwirkt habe, als Gnadengeschenk zu erhalten. Dann ist die höchste „christliche" Weisheit: „Lustig gelebt und selig gestorben, das heißt dem Teufel die Rechnung verdorben." Und das zu erreichen, ist gar nicht schwer: man muß nur sterbend zugestehen, daß man das ewige Leben nicht „verdient" habe, es nur der „Gnade" Gottes verdanken könne und wolle. Wenn aber der Mensch, wie Kierkegaard erkannt hat, an der Krankheit leidet, die zum ewigen Tode führt, kann er zum ewigen Leben nur dadurch kommen, daß er von dieser Krankheit geheilt wird. Das ewige Leben ist dann nichts anderes als die ewige Gesundheit. Von einer Krankheit aber wird man nicht schon durch das Eingeständnis geheilt, daß man krank sei; und auch nicht schon durch das Eingeständnis, daß man seine Krankheit selbst verschuldet habe; sondern nur dadurch, daß man sich einer gewissen Kur unterzieht. Das tut man (besonders wenn diese Kur schmerzlich ist) nur dann, wenn man sich selbst krank glaubt. Ob man mit oder ohne eigene Schuld krank geworden zu sein glaubt, ist dafür ganz gleichgültig. Die entscheidende Frage ist nur, ob der Kranke sich der Kur unterziehen will, durch die er gesund werden könnte. Doch kann diese Kur natürlich nicht darin bestehen, daß er hohe, höchste

Forderungen erfülle: dessen ist der zum Tode Kranke natürlich nicht fähig; das kann ihm erst zugemutet werden, wenn er gesund geworden ist.

Kierkegaard aber kann von der sonderbaren Vorstellung nicht loskommen, daß Gott damit beginne, von dem zum Tode kranken Menschen zu verlangen, was nur der Gesunde leisten kann; und daß Gott den Menschen dadurch zwingen wolle, zur Gnade seine Zuflucht zu nehmen, nämlich Gott um Vergebung dafür zu bitten, daß er nicht leistet, was er nicht leisten kann. Und weil Kierkegaard sieht, daß die Christen, die zur Gnade ihre Zuflucht nehmen, den Forderungen Gottes nachträglich so wenig genügen als zuvor, sagt er ihnen (und weiß ihnen auch nichts andres zu sagen), sie müssen zur Gnade so hinfliehen, daß sie die Gnade auch benützen. Darunter versteht er, daß sie sich nun bemühen sollen, die Forderungen Gottes, deren Nichterfüllung ihnen vergeben wurde, fortan zu erfüllen. Wenn sie das aber als Kranke, deren Krankheit nur vergeben, nicht geheilt wurde, fortan so wenig tun werden wie zuvor, werden sie sich ihre Sünde auch weiterhin nur immer wieder vergeben lassen können. Ja, dabei muß es bleiben; sie könnten ja sonst meinen, daß sie durch Erfüllung der göttlichen Forderung jetzt das ewige Leben verdienen; und das müßte auch nach Kierkegaards Meinung Gott unverzeihlich finden, während Gott das andere, daß sie seine Forderung nicht erfüllen, wohl verzeihen kann.

Kierkegaard kommt aber deshalb aus dem circulus vitiosus, in dem sich die Christenheit bewegt (Sünde / Bitte um Vergebung / Vergebung / wieder Sünde / wieder Bitte um Vergebung / wieder Vergebung ...) nicht heraus, weil er, soviel er sich über die richtige Methode der christlichen Verkündigung besinnt, die Methode Jesu der Beachtung nicht wert findet. Jesus stellt nämlich überhaupt keine Forderungen, sondern gibt Ratschläge. Und nachdem er seinen guten Rat gegeben hat, fügt er hinzu: „Wer diese meine Rede hört und tut sie, der ist dem klugen Mann gleich, der sein Haus auf den Felsen baute; wer diese meine Rede hört und tut sie nicht, der ist dem törichten Mann gleich, der sein Haus auf den Sand baute." Sodann erklärt er, was im einzelnen klug und töricht sei. Damit hat Jesus gesagt, was er zu sagen nötig findet. Er verweist also den, der seine Rede hört und nicht

tut, nicht auf eine Gnade, zu der er seine Zuflucht nehmen könne und solle, wenn sein auf den Sand gebautes Haus vom Sturm weggefegt wurde, und braucht ihm deshalb auch nicht zu sagen, er solle diese Gnade dann auch benützen. Denn diese Gnade gibt es nach seiner Meinung nicht. Ein auf den Sand gebautes Haus wird ohne Gnade vom Sturm weggefegt; wie ein auf den Fels gebautes Haus keiner Gnade bedarf, sich im Sturm zu behaupten. Oder / Jesus sagt, daß es zwei Wege gebe: einen breiten, bequemen, deshalb viel begangenen, der nur eben ins Verderben führe; und einen schmalen, unbequemen, deshalb wenig begangenen, der aber zum Leben führe. Und damit glaubt er genug gesagt zu haben. Er sagt also dem, der den breiten Weg gewählt hat, nicht etwa, er solle, wenn er merkt, wohin sein Weg führt, zur Gnade seine Zuflucht nehmen, die ihn etwa vom Ende des breiten Wegs an das Ende des schmalen Wegs versetzen werde, wenn er Gott recht demütig darum bitte. Denn eine solche Gnade gibt es nach seiner Meinung nicht. Während man ja wohl nach seiner Meinung sich von dem breiten Weg auf den schmalen hinüberfinden kann, um auf dem weiterzugehen. Doch sagt er das nicht; vielleicht um nicht den Wahn zu befördern, es sei doch klüger, erst dann auf den schmalen Weg abzubiegen, nachdem die schönste Strecke auf dem breiten Weg gegangen sei. Oder / Jesus sagt, man solle sich nicht Schätze sammeln, die gestohlen werden und verderben können, sondern einen Schatz im Himmel, der dieser Gefahr nicht ausgesetzt sei. Die Begründung beweist, daß er kein Gebot gibt, sondern einen Rat: ein kategorischer Imperativ erträgt keine Begründung. Jesus verheißt aber auch dem, der vergängliche Schätze sammelt, nicht, daß Gott ihm, wenn er nur recht demütig gebeten werde, aus Gnaden den unvergänglichen Schatz im Himmel schenken werde. Denn das gibt es nach seiner Meinung nicht. Wer vergängliche Schätze sammelt, hat vergängliche Schätze; wer einen unvergänglichen Schatz haben will, muß ihn sammeln. Es gibt keine Gnade, die daran etwas änderte.

Jesus meint also durchaus nicht, daß „die ideale Forderung" gehört werden müsse, sondern gibt bloß sachgemäße Ratschläge. Und er weiß nichts davon, daß man, wenn man diese nicht befolge, Zugeständnisse machen müsse und zur Gnade seine Zuflucht nehmen könne, sondern

stellt es seinem Hörer anheim, ob er klug oder töricht handeln wolle, oder (da niemand töricht handeln will) ob er klüger zu sein glaube als er / und dann haben werde, was für ihn bei seiner klugen Torheit eben herauskomme. Deshalb braucht er auch keine Vorsichtsmaßregeln gegen den Mißbrauch der Gnade: gibt es keine Gnade, so kann sie auch nicht mißbraucht werden. Aber ... Doch, ich will nicht zu ergründen suchen, warum Kierkegaard diesen einfachen Sachverhalt nicht sah, auf den er ohne jede Furcht vor Überhebung hätte hinweisen können. Kurz, er sah ihn nicht; und das ermöglichte ihm, in der indirekten Mitteilung, zu der er neigte, seine Pflicht zu sehen ...

Auch der „Einübung im Christentum" schickt Kierkegaard den 20. Dezember 1850 eine erbauliche Rede nach. Sie ist wie die ersten 18 erbaulichen Reden, seinem Vater gewidmet; und zum Vorwort wird nur auf das Vorwort zu den Zwei erbaulichen Reden 1843 verwiesen. Dadurch will Kierkegaard natürlich wieder dokumentieren, daß er nicht erst im Lauf der Jahre der religiöse Schriftsteller geworden sei, und daß die erbaulichen Reden in verschiedenem Geist, die er im Lauf der Jahre veröffentlicht hatte, doch wesentlich einen Geist haben, den Geist seines Vaters. Gegenstand der Rede ist wieder „die Sünderin". Aber diese Sünderin wird wieder als eine Heilige gemalt, die einmal eine Sünderin war; so daß der wirkliche Sünder ehrlicherweise sich nicht zueignen kann, was von ihr gesagt wird. Sollen wir von ihr „lernen", „in unbedingter Trauer über unsere Sünden, in der uns Eines wichtig und unbedingt wichtig sei: Vergebung zu finden / so wie sie gleichgültig gegen alles andre zu sein": so erfahren wir leider nicht, wie das „gelernt" werden könne. Und sollen wir von ihr ferner lernen, was sie verstanden habe: daß sie dazu, Vergebung zu finden, schlechterdings nichts tun könne (das wird aus der Erzählung von ihr durch eine höchst künstliche Erklärung herausgepreßt): so lernen wir eben nur das, daß wir dazu, Vergebung zu finden, schlechterdings nichts tun können. Aber wie „findet" man dann Vergebung? Zufällig?

Glaubt Kierkegaard in diesen letzten Reden, das Problem der Vergebung der Sünden (das er schon seit Jahren vornehmen wollte), wenn nicht gelöst, so doch verständlich gemacht zu haben, so täuscht er sich. Die Lösung, daß Gott von dem Menschen nicht beleidigt werden kann,

dem Menschen also auch nicht zu vergeben braucht; und daß Gott als die ewig zuvorkommende, allmächtige und allweise Liebe dem Menschen (und nicht bloß dem Heiligen, der ihn liebt, sondern dem Sünder, der ihn nicht liebt) alles, was er tun mag, zum Besten kehrt: diese Lösung kommt Kierkegaard nicht in den Sinn. Denn das glaubt er nicht, obgleich er, der Gott für alles dankt, Gott doch nur dann für alles danken kann, wenn es sich so verhält. Oder glaubt er das nur für sich, nicht auch für andre? Und ist ihm deshalb die Vergebung der Sünden ein nicht bloß unlösbares, sondern unverständliches Paradoxon? oder gar ein bloßes Wort? Wie der himmlische Vater sich zu einem Möller und Goldschmidt und andern wirklichen Sündern stellt, das zu fragen kommt ihm niemals in den Sinn. Denkt er ja nicht einmal daran (wenigstens nicht im Ernst), daß Gott die geliebte Regine in ewig zuvorkommender Liebe immer geliebt hat, sogar als sie einen gewissen Sören vielleicht mehr liebte als ihn.

15

In den Jahren 1846, 1847, 1848 waren Kierkegaards Schriften von der zünftigen Kritik beschwiegen worden. Das war auf die Art hin, wie er Dr. Beck und Herrn —n abgefertigt hatte, Professor Heiberg durch Victor Eremita und Vigilius Haufniensis hatte abfertigen lassen, und sich durch Climacus und in seiner „ersten und letzten Erklärung" über die Kritik im allgemeinen geäußert hatte, nicht zu verwundern. Kierkegaard fand es doch sehr ungehörig, daß man glaube, ihn nur so ignorieren zu können. Als aber 1849 Rasmus Nielsen und ein cand. theol. Magnus Eirikson ihn gegen Martensen ausspielten, war auch das durchaus gegen seinen Sinn. Doch hielt er die scharfen Erwiderungen, zu denen sie ihn reizten, zurück. Auch die Art, wie sein Bruder Peter seine Schriften in einem Vortrag besprach, verbat er sich nicht, wie er zuerst beabsichtigt hatte, in einem öffentlichen Protest, sondern nur in einem Brief an den Bruder. Endlich besann er sich noch rechtzeitig, daß er auf eine Kritik der Zwei ethisch-religiösen Abhandlungen, die diese einem noch ganz jungen Schüler Kierkegaards zuschrieb, doch besser nicht antworte. Dagegen sah er in der beiläufigen Erwähnung seiner Schriftstellerei durch den orthodoxen Lutheraner

Rudelbach einen hinlänglichen Grund oder eine günstige Gelegenheit zu einer öffentlichen Erklärung. Den 31. Januar 1851 brachte „Das Vaterland" einen von ihm unterzeichneten Artikel: „Veranlaßt durch eine mich betreffende Äußerung Dr. Rudelbachs." Darin läßt Kierkegaard deutlicher als früher durchblicken, daß er allerdings als Schriftsteller wirken will, und weist zugleich eine falsche Auffassung seiner Wirksamkeit ab; und das eben ist ein wichtiger Fortschritt in seiner Wirksamkeit.

Rudelbach war für Einführung der Zivilehe eingetreten: da „das tiefste und höchste Interesse der Kirche in unseren Tagen eben das sei, emanzipiert zu werden von dem, was man mit Recht Gewohnheits- und Staatschristentum nennen könne"; und da „für diese Emanzipation die Zivilehe ein wichtiges, vielleicht unentbehrliches Mittel sei, ein notwendiges Glied in der Organisation aller der Veranstaltungen, welche die Einführung der Religionsfreiheit bezeichnen und bedingen". Und bei dieser Gelegenheit hatte Rudelbach beiläufig bemerkt: „dies, [nämlich daß der Kirche tiefstes und höchstes Interesse die Emanzipation von dem Gewohnheits- und Staatschristentum sei], dies sei dasselbe, was einer unserer ausgezeichnetsten Schriftsteller der letzten Zeit, Sören Kierkegaard, allen, die hören wollen, einzuprägen und, wie Luther sagt, einzutreiben versuche."

Dazu bemerkt Kierkegaard zunächst: „Also alle diese vielen, qualitätsverschiedenen pseudonymen Schriften von Entweder-Oder an, sodann alle meine verschiedenartigen erbaulichen Schriften, all dies wird unter einen Hut gebracht und heißt: Sören Kierkegaard." Wenn aber Rudelbach verstanden hätte, was Kierkegaard verstanden wünscht: daß alle diese verschiedenartigen Schriften zusammen eine von Kierkegaard beabsichtigte, einheitliche schriftstellerische Wirksamkeit bilden / warum soll er dann in einer beiläufigen Anmerkung nicht kurzweg sagen: Sören Kierkegaard hat die und die Tendenz? War er etwa verpflichtet, im einzelnen nachzuweisen (beiläufig / wie das gar nicht geschehen konnte!), wo und wie in der schriftstellerischen Wirksamkeit Kierkegaards diese Tendenz hervortrete?

Aber Kierkegaard findet auch seine Tendenz falsch bestimmt; und dagegen glaubt er sich wenden zu müssen. So erklärt er: daß er

allerdings ein Hasser des Gewohnheitschristentums sei (und zwar alles Gewohnheitschristentums; auch solcher Formen, an die Rudelbach wohl nicht denke: des Gewohnheitschristentums der Sektierer, Erweckten, Hyperorthodoxen); daß er aber niemals auf eine Veränderung in den religiösen Verhältnissen hingewirkt habe (etwa die Emanzipation der Kirche vom Staat). Vielmehr habe er, da das Christentum Innerlichkeit, Verinnerlichung sei, nur daran gearbeitet, das Christentum in sich und andern zu verinnerlichen.

Damit glaubt Kierkegaard seine Position scharf bestimmt zu haben, verrät aber doch zugleich, daß er sich bis jetzt so wenig wie Rudelbach deutlich gemacht hat, um was es sich handelt.

Rudelbach verkennt nicht nur gewisse Formen des Gewohnheitschristentums (darunter vermutlich seine eigene), sondern wähnt auch, die Kirche könne durch eine Änderung ihrer Verfassung von dem Gewohnheitschristentum emanzipiert werden. Wie wenn das Leben unter „freien Institutionen" (die er wünscht) nicht auch zur Gewohnheit werden könnte! Oder können die Mitglieder der Kirche sich nicht auch dann noch aus bloßer Gewohnheit ihre Ehe kirchlich einsegnen lassen, wenn sie auch ohne das eine rechtsgültige Ehe schließen können? Kierkegaard durchschaut die Sinnestäuschung, in der Rudelbach befangen ist, bleibt aber seinerseits in einer fast noch schlimmeren, gefährlicheren hängen. Nicht bloß sein Scharfblick, auch seine Dialektik versagt in dieser wichtigen Sache.

„Christentum ist Innerlichkeit, Verinnerlichung": sagt Kierkegaard / in einem Atemzug. Aber Christentum kann nicht zugleich Innerlichkeit und Verinnerlichung sein. Gesetzt, Innerlichkeit entstehe durch Verinnerlichung: so kann ich nur innerlich machen, was noch nicht innerlich, also noch äußerlich ist; und ist es innerlich gemacht, also die Innerlichkeit eingetreten, so brauche ich es nicht mehr innerlich zu machen, hört also die Verinnerlichung auf. Wie kommt Kierkegaard nur dazu, daß er so in einem Zuge schreibt: „Christentum ist Innerlichkeit, Verinnerlichung?"

Wenn Christentum Innerlichkeit ist, so ist das Gewohnheitschristentum nicht etwa ein Christentum ohne Innerlichkeit, sondern kein Christentum. Wenn aber Kierkegaard daran arbeitet, das Chri-

stentum in sich und andern innerlich zu machen: so gibt es ein Christentum, das erst innerlich gemacht werden muß, das also nicht Innerlichkeit ist. Dieses Christentum, das nicht Innerlichkeit ist, das ist eben das Gewohnheitschristentum; und Gewohnheitschristentum ist also Christentum. Was gilt nun? Ist Gewohnheitschristentum Christentum? oder ist Gewohnheitschristentum kein Christentum? Ist der Mann des Entweder-Oder wirklich der Meinung, daß Gewohnheitschristentum sowohl Christentum ist, als auch kein Christentum ist?

Ferner: Änderung der Institutionen ändert freilich die Subjekte nicht, die in diesen Institutionen leben (insbesondere kann man in der neuen Institution ebenso gewohnheitsmäßig fortleben wie in der alten); dagegen sollte Verinnerlichung, Innerlichmachung eine Änderung der Subjekte bewirken. Nun ist der Entschluß, eine Gewohnheit in sich zu verinnerlichen, schon eine gewisse Sinnesänderung. Was erreiche ich aber durch die Durchführung dieses Entschlusses? Eine verinnerlichte, innerlich gemachte Gewohnheit. Aber gemachte, affektierte Innerlichkeit ist keine Innerlichkeit. Und gemachte, affektierte Innerlichkeit ist für das Eintreten der Innerlichkeit ein schlimmeres Hindernis als Mangel an Innerlichkeit. In der selbstgemachten Reue (attritio) wird ein Mensch gewiß nicht von wirklicher Reue (contritio) überfallen. Einer Freudigkeit des Glaubens, in die man sich selbst hineinsteigert, folgt die Anfechtung als ihr Schatten auf dem Fuße nach. Die Kehrseite der Liebe, zu der man sich zwingt, ist das Bestreben, in dem Nächsten zur größeren Ehre der liebenden Selbstverleugnung das unliebenswürdige Subjekt zu entdecken, und ist dann auch das fatale Selbstgefühl der Selbstverleugnung. Derlei kann man von und leider auch an Kierkegaard lernen. Er selbst hat es aber noch nicht gelernt. Denn er läßt sich durch andrer Aberglauben an die Institution in den Aberglauben an die Verinnerlichung hineintreiben. Wenn ich aber bloß die Wahl zwischen Aberglauben und Aberglauben hätte, würde ich Rudelbachs groben Aberglauben an die Institution Kierkegaards feinem Aberglauben an die Verinnerlichung vorziehen.

Endlich hat Kierkegaard sich die Beziehungen zwischen Institution, Gewohnheit und Innerlichkeit noch nicht klar gemacht. Er meint: „Wie es des Menschen Vorzug vor dem Tier ist, daß er unter jedem Klima

leben kann, so rangiert die Vollkommenheit im Christentum, eben weil dieses Innerlichkeit ist, nach seiner Fähigkeit, unter den zufälligen Formen, auch wenn sie die unvollkommensten wären, leben zu können." Denn „wo das Christentum wahr ist in wahrer Innerlichkeit, da ist es unendlich höher und unendlich freier als alle Institutionen, Konstitutionen usf". Aber Innerlichkeit ist niemals Innerlichkeit überhaupt, sondern die Innerlichkeit eines Denkens mit bestimmtem Inhalt, das begleitet ist von ihm entsprechenden Gefühlen und ein ihm entsprechendes Wollen erzeugt; weshalb Innerlichkeit auch niemals bloße Innerlichkeit bleibt, sondern sich in einer ihr entsprechenden Form äußert. Und die kirchlichen Institutionen sind nicht leere Formen für einen beliebigen Inhalt, sondern die einer bestimmten Innerlichkeit entsprechenden Formen, sich zu äußern. Bekenntnis, Kultus, Regiment einer christlichen Kirche sind geformter Inhalt eines gewissen für christlich gehaltenen Lebens. Auch die gewohnheitsmäßige Teilnahme an dem kirchlichen Leben ist niemals aller Innerlichkeit bare bloße Gewohnheit: die ihr entsprechende Innerlichkeit ist mindestens ein gewisses Verhältnis zur Kirche / und sollte diese Innerlichkeit auch nur die Pietät gegen die Mutterkirche sein, oder die Angst, in den Geruch der Ketzerei zu kommen, oder gar nur die Absicht, mit seiner Frömmigkeit ein Geschäft zu machen. Auch wer in der Kirche schläft, geht nicht für nichts in die Kirche, sondern um doch wieder in der Kirche gewesen zu sein. Es handelt sich also nicht bloß um das Verhältnis der Innerlichkeit des Einzelnen zu der Äußerlichkeit der kirchlichen Institution, sondern darum handelt es sich, ob der Einzelne durch seine Innerlichkeit gedrängt oder verhindert wird, an der in dem kirchlichen Leben sich äußernden Innerlichkeit des Lebens teilzunehmen. Darum also: ob der Einzelne als seinen Glauben mit bekennen kann, ja muß, was seine Kirche als ihren Glauben bekennt; ob die Gebete der Kirche dem Einzelnen nur das Wort leihen, mit dem er Gott am besten sagen kann, was er Gott zu sagen hat; ob ihm die Kirche nur die Gnadenmittel darreicht, deren Gebrauch er für sein Heil notwendig findet; ob er durch die Unterordnung unter die kirchliche Ordnung sein Leben richtig zu ordnen glaubt; / oder: oder ob er nicht mit seiner Kirche bekennen, beten kann; ob er durch den Gebrauch der von der Kirche dargebotenen

Gnadenmittel sein Heil nicht gefördert, sondern gefährdet sieht; ob er durch die Unterordnung unter die Ordnung der Kirche sein Leben nicht in Ordnung, sondern in Unordnung zu bringen glaubt. Und im letzteren Falle handelt es sich nicht bloß darum, ob der Einzelne sich in seiner Innerlichkeit unendlich erhaben fühlt über alle Institutionen der Kirche, sondern auch darum, daß er, wenn dies der Fall ist, nicht bloß seine Innerlichkeit, sondern sich, also auch die Äußerung seiner Innerlichkeit gegen die Kirche durchsetzt; darum also, ob er oder die Kirche sich ändern muß, damit er in der Kirche verbleiben oder die Kirche ihn behalten kann. Ist aber seine Innerlichkeit in Übereinstimmung mit der Innerlichkeit der Kirche, die in deren Institutionen sich auslebt, so fühlt er sich in seiner Innerlichkeit nicht unendlich erhaben über die Institutionen der Kirche, da er in diesen seine eigene Innerlichkeit betätigt. Kierkegaard setzt in seiner Verherrlichung der souveränen Innerlichkeit schon ein Mißverhältnis des Einzelnen zur Kirche voraus; aber er meint noch, in diesem Mißverhältnis zur Kirche sei dem Einzelnen damit gedient, daß er sich in seiner Innerlichkeit über alle Institutionen erhaben fühle / und deshalb unter ihnen gewohnheitsmäßig weiterlebt. Darin erweise sich eben die Kraft der Innerlichkeit, daß sie „unter den unvollkommensten Formen" weiterleben kann. Und vermutlich also auch darin, daß sie ihr nicht entsprechende Formen nur „unvollkommen" findet.

Doch erfahren wir aus einem Nachwort, daß auch Kierkegaard mit der Möglichkeit rechnet, sich gegen eine bestehende Ordnung empören zu müssen. Freilich, wenn die Apostel sich durch den Hohen Rat nicht verbieten ließen, das Evangelium zu verkündigen, so war ja der Hohe Rat nur die geistliche Obrigkeit der Juden, und die Apostel waren Apostel. Und wenn Luther sich gegen den Papst empörte, so war der Papst eben der Papst, und Luther ist der Reformator. Ob aber jetzt innerhalb der evangelischen Kirche (speziell Dänemarks) jemand in die Lage kommen könnte, „Gott mehr gehorchen zu müssen als den Menschen"? Damit rechnet Kierkegaard im Ernst schwerlich. Denn er ist der Meinung, wenn nur die von den Vätern überlieferte objektive Wahrheit mit reinem Herzen subjektiv zugeeignet würde, so wäre alles gut. Das Reformieren fällt ihm natürlich unter dieselbe Verdammnis

wie das Weitergehen. Wenn aber jemand doch glaubte, das Bestehende angreifen zu sollen: so tue er es auf eigene Verantwortung und Gefahr, ohne sich durch Koalition mit anderen gegen die Folgen decken zu wollen; und so empöre er sich in Gottes Namen, schwatze aber nicht von der Notwendigkeit einer Reform, stelle nicht vorher den Plan einer Reform zur Diskussion, mache sich nicht wichtig mit dem Gerede, daß ihm das eine Gewissenssache sei usf. Nein, dann handle er auf eigene Verantwortung und Gefahr. Freilich wird er so ein Märtyrer seiner Sache, wenn er als Einzelner dem Bestehenden sich entgegenwirft. Aber das ist das Gesetz der religiösen Reformation, daß der Reformator der Märtyrer seiner Sache wird. Nur daß er der Märtyrer werden will, gibt ihm das Recht zu seinem Auftreten. So urteilt Kierkegaard, und m. E. ganz richtig: nur daß der Reformator nicht Märtyrer werden *will*, sondern nur damit rechnet, daß er vielleicht Märtyrer seiner Sache *werde*...

Es möge hier doch noch auf eine Kleinigkeit in dem besprochenen Artikel Kierkegaards hingewiesen werden, die als Symptom eine gewisse Bedeutung hat. Da dieser Spion Gottes bei uns auf das versteckteste Symptom achtet, reizt er uns dazu, seine Methode auch auf ihn anzuwenden. Er schreibt: „Es ist wahr, ich hasse alles Gewohnheitschristentum. Ich kann also natürlich auch nicht das geringste dagegen haben, wenn unser gelehrter Theologe Dr. Rudelbach so was sagt; im Gegenteil, ich möchte ihm (um so mehr, da ich diesen Mann von meines Vaters Haus her kenne, und da ich überzeugt bin, daß er wirklich freundschaftlich gegen mich gesinnt ist) / ich möchte ihm sogar dafür danken." Hatte Rudelbach über Kierkegaard als Schriftsteller, also als öffentliche Persönlichkeit, nur gesagt, was wahr war: so kommt gar nicht in Frage, ob das, daß er das sagte, der Privatperson Kierkegaard erwünscht ist oder unerwünscht ist. Weder also könnte Kierkegaard dagegen etwas einwenden, noch hat er ihm dafür zu danken. Ferner hat es mit der Sache gar nichts zu tun, daß Kierkegaard den Dr. Rudelbach von seines Vaters Hause her kennt; und auch das hat mit der Sache gar nichts zu tun, ob Rudelbach gegen Kierkegaard wirklich freundschaftlich gesinnt ist oder nicht. Wenn Goldschmidt oder Martensen in gehässiger Absicht von Kierkegaard gesagt hätten, daß er ein Hasser des Gewohnheits-

christentums sei, so wäre das doch ebenso wahr gewesen; und Kierkegaard hätte, auch wenn er die gehässige Absicht vermutet hätte, nichts dagegen einwenden können, daß in einer Sache von allgemeinem Interesse seine Feinde Wahres von ihm sagen. Es ist durchaus nicht gut angebracht, daß man eine sachliche Erörterung durch Erwähnung von privaten Beziehungen gemütlich oder ungemütlich macht. Ferner hat Rudelbachs Gelehrsamkeit mit Recht oder Unrecht des Hasses gegen das Gewohnheitschristentum gar nichts zu tun / so wenig wie das, daß Kierkegaard einer der ausgezeichnetsten Skribenten der Gegenwart sei. Wie schlecht angebracht Kierkegaards Verbeugung vor Rudelbachs Gelehrsamkeit ist, zeigt sich noch deutlicher, wenn er sie zum Schluß der Auseinandersetzung mit ihm wiederholt. Da schreibt er: „Der [aufgezeigte] Unterschied zwischen Dr. Rudelbach und mir fällt in die Augen; diesen Unterschied muß ich auf das bestimmteste geltend machen. Es besteht noch ein anderer ebenso offensichtlicher Unterschied zwischen uns, den ich gerne hervorhebe: Dr. Rudelbach ist im Besitz einer erstaunlichen Gelehrsamkeit, soviel ich verstehe der gelehrteste Mann in Dänemark; ich aber bin, insbesondere vergleichsweise, in Gelehrsamkeit und Wissenschaft ein Stümper, der so für den Hausbrauch die kleine Tabelle kann." Darin dürfen wir beileibe nicht Ironie sehen; denn einen Freund coram publico mit ironischer Überschwänglichkeit zu loben, das wäre schon mehr eine Unverschämtheit. Als Stümper in der Gelehrsamkeit hat aber Kierkegaard nicht die Kompetenz, Dr. Rudelbach das Zeugnis auszustellen, daß er der gelehrteste Mann in Dänemark sei. Und lesen wir nun weiter: „Aber zu einer anerkennenden, und in so starken Ausdrücken anerkennenden Mißdeutung meiner schriftstellerischen Wirksamkeit habe ich nicht schweigen können. Ich fürchte wirklich, es könnte, ob auch nur mit ein paar Worten, glücken, ‚allen denen, die hören wollen', dieses Mißverständnis ‚wie Luther sagt, einzutreiben'. Und ich habe geglaubt, daß es, eben in diesem Augenblick, meine Pflicht sei, diesem Mißverständnis entgegenzutreten (was mir sonst kaum eingefallen wäre); auch um zu verhindern, daß nicht eine gewisse Partei, vielleicht verleitet durch diese Äußerung Dr. Rudelbachs, es sich ‚zur Gewohnheit' mache, mich ohne weiteres in die Partei einzurollieren" / lesen wir das, so erfahren wir zu unserem Erstaunen,

daß die Gelehrsamkeit des gelehrtesten Mannes in Dänemark wenigstens einen fatalen Mangel hat: er hat einen Schriftsteller, den er zitiert, nicht genau gelesen und deshalb mißverstanden. Dieser Tadel hat Dr. Rudelbach wohl einen tieferen Eindruck gemacht als das gespendete, sinnlose Lob. Übrigens hatte Rudelbach nur gesagt, Kierkegaard halte es in der Gegenwart für das tiefste und höchste Interesse der Kirche, von dem emanzipiert zu werden, was man mit Recht Gewohnheits- und Staatschristentum nennen könne; und er hatte davon kein Wort gesagt, wie Kierkegaard sich die Emanzipation der Kirche von dem Gewohnheits- und Staatschristentum denke, hatte auch nicht angedeutet, daß Kierkegaard darüber mit ihm einer Meinung sei. Also hatte Rudelbach nicht selbst Kierkegaards Tendenz mißdeutet (wenigstens liegt das nicht in seinen Worten), hatte nur etwa einem flüchtigen Leser zu deren Mißdeutung die Veranlassung gegeben. Und / die Furcht, in eine Partei einrolliert zu werden, verrät, daß Kierkegaard auch von dem Parteigeist infiziert ist. Der wirklich parteilose Mensch ignoriert das Parteiwesen, ignoriert also auch, ob ihn eine Partei einrollieren zu können glaubt. Und sich gegenseitig zu bezeugen, daß man einer der ausgezeichnetsten Schriftsteller oder der gelehrteste Mann in Dänemark sei, oder zu erwähnen, daß man jemand von seines Vaters Haus her kenne und sich freundschaftlich gesinnt glaube, das schmeckt ein bißchen nach dem Koteriewesen, dessen abgesagter Feind Kierkegaard ist. Kierkegaards Angst vor dem Partei- und Koteriewesen ist auch eine „sympathetische Antipathie und antipathetische Sympathie".

Auf eine Erwiderung Rudelbachs entwarf Kierkegaard wieder eine ausführliche Erwiderung. Rudelbach nahm das Mißverständnis zurück (das er, wenn verschuldet, doch eigentlich nicht geäußert hatte) und konstatierte nun auch seinerseits, daß er mit Kierkegaard nicht ganz eines Sinnes sei (womit es gewiß seine Richtigkeit hatte). Zum Schlusse aber bezeugte er Kierkegaard, daß er für das eine Große, das die Welt nicht kenne, geopfert habe seine Zeit, seinen Fleiß, sein Leben. So was sagt man einem Menschen so wenig coram publico ins Gesicht, als man ihm coram publico ins Gesicht sagt, er sei der gelehrteste Mann in Dänemark. Kierkegaard lehnte denn in einer Erwiderung, die er entwarf, dieses Lob auch ab: „im Verhältnis zu meiner Organisation habe ich

nichts geopfert, weder meine Zeit, noch meinen Fleiß, und am allerwenigsten mein Leben." Doch fand er es dann besser, seine Antwort nicht drucken zu lassen.

16

Den 7. August 1851 erschienen wieder „Zwei Abendmahlsreden" von S. Kierkegaard; mit einer auffallenden Widmung und einem auffallenden Vorwort. Auf der Rückseite des Titelblattes wird mitgeteilt, daß die Reden aus dem Schluß des Jahres 1849 stammen. Die Widmung lautet: „Einer ungenannten Persönlichkeit, deren Name einmal genannt werden wird, wird mit dieser kleinen Schrift die ganze schriftstellerische Wirksamkeit gewidmet, wie sie ihr von Beginn an gewidmet war." (Ob die Schrift „einem" oder „einer" „Ungenannten" gewidmet sein soll, ist im Dänischen nicht zu unterscheiden.) Das Vorwort enthält eine kurze Erklärung über diese „ganze schriftstellerische Wirksamkeit". Eine solche erschien aber am selben Tag gesondert unter dem Titel: „Über meine schriftstellerische Wirksamkeit, von S. Kierkegaard." Sie enthält einen „Rechenschaftsbericht" vom März 1849, in einer Anmerkung vom Oktober 1849 fortgeführt bis zu den im November 1849 erschienenen „Drei Abendmahlsreden"; und eine Nachschrift vom November 1850: „Meine Position [die ich] als religiöser Schriftsteller in der ‚Christenheit' [einnehme], und meine Taktik."

Daß hier die Entstehungszeit der jetzt veröffentlichten Schriftstücke angegeben wird, sollte gewiß den Leser darauf hinweisen, daß auch die Veröffentlichung der Schriftstücke dieses Inhalts wohl überlegt sei. Es verstand sich also für Kierkegaard insbesondere nicht von selbst, daß er sich über sich selbst so ausspreche: ob er das wirklich tun solle, hatte er mit sich, nachdem der „Rechenschaftsbericht" gemacht war, noch über zwei Jahre lang erwogen.

Die geheimnisvolle Widmung deutete an, daß er der ungenannten Persönlichkeit die Verehrung oder Liebe unverändert bewahrt habe, die er schon vor Beginn seiner Schriftstellerei, also vor 1843, für sie gehabt hatte. Und dem Leser wurde zugleich die Frage aufgedrängt, wer wohl diese ungenannte Persönlichkeit sein möge. Übrigens war

für den Leser in Kopenhagen das aufgegebene Rätsel leicht zu erraten. Da dem Vater erst kürzlich eine Schrift gewidmet worden war, und es doch sehr sonderbar gewesen wäre, auf eine sonst schon in der Öffentlichkeit genannte Persönlichkeit (etwa Bischof Mynster) so hinzuweisen, konnte nur Kierkegaards ehemalige Braut gemeint sein. War sie auch durch ihn schon in den Mund der Leute gekommen: daß sie „einen Namen bekomme", das stand doch noch aus. Was aber Frau Regine Schlegel, geb. Olsen, sich dachte, wenn sie diese Widmung las? Daß Kierkegaard vor zwei Jahren eine Verständigung mit ihr gesucht hatte, davon hatte sie ja wohl nichts erfahren. Nun hatte er einen Weg zur Annäherung gefunden, der nicht über ihren Gatten führte. Nur hatte er keine Aussicht, zu erfahren, wie diese Widmung aufgenommen wurde.

Das Vorwort zu den zwei Reden beginnt: „Eine stufenweise fortschreitende schriftstellerische Wirksamkeit, die mit Entweder/Oder einsetzte, sucht hier ihren entscheidenden Ruhepunkt, an dem Fuße des Altars; wo der Schriftsteller, persönlich sich seiner Unvollkommenheit und Schuld selbst am besten bewußt, keineswegs sich einen Wahrheitszeugen nennt, sondern nur einen Dichter und Denker eigener Art, der ‚ohne Autorität' nichts Neues zu bringen gehabt hat, sondern ‚die Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse, das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte noch einmal durchlesen wollte, wo möglich auf eine innerlichere Weise' (vgl. meine Nachschrift zu der ‚Abschließenden Nachschrift')." / Kierkegaard hat sich diese Erklärung, und ob er sie geben solle, gewiß sorgfältig überlegt; und doch hat er übersehen, daß nicht bloß die Gelegenheit, bei der er sie abgibt, schlecht gewählt ist, sondern auch, daß die Erklärung selbst dem Sachverhalt nicht entspricht. Er reicht seinem Leser Reden dar zur Vorbereitung auf das heilige Abendmahl; und er lenkt durch das Vorwort zu diesen Reden (das doch vor den Reden gelesen werden soll) dessen Aufmerksamkeit ab von dem Zweck der Reden. Denn zur Vorbereitung auf das heilige Mahl soll der sich doch mit sich selbst beschäftigen, nicht mit Sören Kierkegaard, soll in sein eigenes Herz und Gewissen gehen und nicht sich fragen, ob Sören Kierkegaard sich seiner Unvollkommenheit und Schuld wirklich bewußt sei. Und was geht den Leser bei seiner

Selbstprüfung das an, ob Kierkegaard sich einen „Wahrheitszeugen" nennen wolle oder nicht wolle? dürfe oder nicht dürfe? ob Kierkegaard mit oder ohne Autorität aufgetreten sei, ihm etwas Neues bringen wolle oder mit ihm nur das von den Vätern Überlieferte sich verinnerlichen wolle? Das wird er schon selbst merken, wenn doch Kierkegaard mit ihm nur das von den Vätern Überlieferte „noch einmal" lesen will. Übrigens ist es seiner Vorbereitung auf das heilige Mahl auch nicht förderlich, daß er zu erraten sucht, wer die ungenannte Persönlichkeit sei, der die Reden gewidmet sind, warum ihr mit diesen Reden Kierkegaards ganze Schriftstellerei gewidmet sei, und wann und wie ihr Name einmal genannt werden solle. Sodann aber: sucht wirklich Kierkegaards schriftstellerische Wirksamkeit ihren „entscheidenden Ruhepunkt" am Fuße des Altars? Durch Kierkegaards gesamte bisherige Schriftstellerei ist wohl noch kein Leser auf den Gedanken gekommen, daß das Sakrament (natürlich nicht für Kierkegaards schriftstellerische Wirksamkeit, sondern für Kierkegaard, und für ihn, den Leser) diese Bedeutung habe. Erinnert Kierkegaard jemals sich und den Leser zur Beruhigung des Gemüts, des Gewissens, an die Taufe? Warum hat er nie eine Rede zur Taufe geschrieben? Dem Sakrament des Altars aber, in dem er den entscheidenden Ruhepunkt sucht, kann er gerade auch in diesen Reden, die das doch begründen sollten, einen Sinn nicht abgewinnen. Auffallend ist schon, daß er wieder keinen Text wählt, der von dem Abendmahl selbst handelte. Er bringt also nur seine sonstigen christlichen Gedanken in Beziehung zu dem Sakrament. Und auch das tut er eigentlich nur in der zweiten Rede. Ihr Text ist 1. Petr. 4, 7: „die Liebe soll der Sünden Menge decken." 1. Petr. 4, 8 ist zu lesen: „die Liebe bedeckt der Sünden Menge." Die Änderung ist kaum ein bloßer Gedächtnisfehler, da Kierkegaard in der Anwendung auf Christus natürlich ausführt, daß Christi Liebe die Menge der Sünden deckt. Das tue Christus (wie es dem Dogma entspricht) durch die Genugtuung, die er durch seinen versöhnenden Tod für die Schuld der Menschen geleistet hat. Und nun fährt Kierkegaard fort: „Dies wird am Altar verkündet; denn von der Kanzel wird wesentlich sein Leben verkündigt, am Altar aber sein Tod. Er starb einmal für der ganzen Welt und unsere Sünden; sein Tod wird nicht wiederholt, aber dies wird

wiederholt: er starb auch für dich, der in seinem Leib und Blut das Pfand empfängt, daß er auch für dich starb, an dem Altar, wo er dir sich selbst zum Versteck gibt. O sicheres Versteck für den Sünder, o selige Bergestätte! Insbesondere nachdem man zuerst gelernt hat, was das besagen will, wenn das Gewissen anklagt und das Gesetz verurteilt, da, matt bis zur Verzweiflung, Ruhe zu finden in der einzigen Bergestätte, die zu finden ist ... Zu der Liebe, die der Sünden Menge bedeckt, suchst du, andächtiger Zuhörer, heute hin, sie beim Altar suchend. Du hast von dem Diener der Kirche die Versicherung erhalten, daß dir deine Sünde gnädig vergeben sei; am Altar empfängst du das Pfand dafür. Und nicht bloß dies; nicht bloß empfängst du dieses Pfand, wie du von einem Menschen ein Pfand dafür erhalten kannst, daß er dieses Gefühl für dich, diesen Sinn gegen dich hat; nein, du empfängst das Pfand dafür, daß du ihn selbst empfängst: in und mit dem sichtbaren Zeichen gibt er sich dir selbst zur Hülle über deine Sünden ..." Also: daß ich im Sakrament in und unter Brot und Wein Leib und Blut Christi empfange, empfange ich zum Pfand dafür, daß ich Leib und Blut Christi empfange. Dem Abendmahlsgast aber, der dieses Pfand empfangen hat, ruft Kierkegaard in der ersten Rede (über Luc. 7, 47: „Wem wenig erlassen wird, der liebt wenig") zu: „Wenn du am Altar nicht die Vergebung deiner Sünden vernahmst, so liegt das an dir selbst: der Altar ist ohne Schuld: dein ist die Schuld, weil du nur wenig liebst." Wer viel liebt, glaubt ohne Pfand an Liebe. Wer wenig liebt, glaubt auch an durch ein Pfand verbürgte Liebe nicht. Wozu also das Pfand? Es hat ebensowenig Sinn wie ein den Sünder vor dem Auge des Allwissenden deckendes Versteck ... Kierkegaard führt nicht auf das Sakrament hin, sondern an dem Sakrament vorbei. Wenn er das Sakrament ignorierte, entstände keine Lücke in seiner Verkündigung des Christentums. Meint er, daß seine schriftstellerische Wirksamkeit ihren entscheidenden (das heißt doch wohl: definitiven) Ruhepunkt am Fuße des Altars suche, so versteht er sich selbst nicht.

Ein Titel wie der: „Über meine schriftstellerische Wirksamkeit", der drängt uns nicht bloß die Frage auf, was der Verfasser uns wohl über seine Schriftstellerei zu sagen habe, sondern auch die Frage, warum und wozu er sich über seine Schriftstellerei äußere, und welche Be-

deutung das in seiner Schriftstellerei einerseits nach seiner Meinung haben solle, andrerseits unter den gegebenenen wirklichen Verhältnissen haben könne, ob also die Wirkung wohl seiner Absicht entsprechen werde. Und der vorsichtige Leser wird auch die authentische Erklärung des Schriftstellers nicht ohne weiteres für die richtige Erklärung seiner Schriftstellerei nehmen. Denn einerseits kann der Schriftsteller auch seine eigene Schriftstellerei nicht besser erklären, als er sie selbst versteht; und andererseits ist nicht zu erwarten, daß er ohne weiteres alles herausſage, was er über seine Schriftstellerei denkt. Indem aber Kierkegaard unter dem Titel „Über meine schriftstellerische Wirksamkeit" den 7. September 1851 einen datierten („im März 1849"), zum Geleitworte für die zweite Auflage von Entweder/Oder bestimmten Rechenschaftsbericht herausgibt, den er in einer datierten („im Oktober 1849") Anmerkung bis auf den November 1849 fortführt, und diesem Rechenschaftsbericht eine datierte („im November 1850") Nachschrift folgen läßt, worin er die Position und Taktik darlegt, die er als religiöser Schriftsteller in der „Christenheit" einnehme und befolge; und indem er den Schluß des Rechenschaftsberichts mit auffallend größeren, die Nachschrift mit auffallend kleineren Lettern drucken läßt: drängt er uns die besondere Frage auf, warum er jetzt erst, und gerade jetzt diese Schriftstücke veröffentliche, und warum er unsre Aufmerksamkeit insbesondre auf das durch den Druck Hervorgehobene lenken wolle. Das Schriftchen ist also offenbar wohlüberlegt, ja genau berechnet; und es will also auch mit größter Sorgfalt durchgedacht werden. Dazu nötigt es übrigens auch durch die großen Schwierigkeiten, die es dem Verständnis bietet.

Aus dem Titel entnehmen wir, daß Kierkegaard seine Schriftstellerei als eine Wirksamkeit verstanden haben will; natürlich, weil er sie als eine Wirksamkeit ausübt. Das sagt er, weil er nicht voraussetzen kann, daß der Leser seine Schriftstellerei schon als eine Wirksamkeit versteht; und weil er nicht erwarten kann, daß man ihm das auf seine bloße Versicherung hin glaubt („die Versicherung des Mundes ist trügerisch", sagt er oft genug), legt er Rechenschaft ab von der durch seine Schriftstellerei von ihm ausgeübten Wirksamkeit. Diese Rechenschaft hat nun aber nicht die zu erwartende Form, daß er sagte: „Ich

suchte durch meine Schriften je so und so auf den Leser zu wirken, und damit wollte ich die und die Endabsicht erreichen"; sie beginnt vielmehr mit der auffallenden, objektiven Behauptung: „die Bewegung, welche die Verfasserschaft beschreibt, ist ..." Die Form des objektiven Referats über die Bewegung in der Verfasserschaft wird dann auch fernerhin festgehalten: „es wurde, mäeutisch, mit ästhetischer Produktivität begonnen ...; es wurde mäeutisch mit Sensation begonnen ..." Eine Absicht des Verfassers wird nur in der Weise erwähnt: „der Einsichtsvolle wird merken, daß dieser Verfasserschaft als Urheber einer entspricht, der als Verfasser, nur eines gewollt hat ..., und daß dieses Eine das Religiöse ist." Und einmal entschlüpft ihm in dem objektiven Referat über die Verfasserschaft die Wendung: „während das direkt Religiöse [die erbaulichen Reden] meinen Namen trug." Erst in den das Referat abschließenden Bemerkungen über die entschieden religiöse Produktivität von 1847 an geht er zum subjektiven Bekenntnis über: „Ich ..."

Nun könnte man diese auffallende Form des Rechenschaftsberichts damit erklären, daß sie ihm durch die teilweise Pseudonymität seiner Schriftstellerei aufgenötigt war. Aber hätte nicht gerade die Pseudonymität, wenn er jetzt doch über seine Schriftstellerei reden wollte, vielmehr das erheischt, daß er darlegte, was er damit beabsichtigte? Warum sagt er nicht einfach: „Ich begann, um mäeutisch dies und das zu erreichen, mit pseudonymer, ästhetischer Produktion? Ich wollte zuerst durch eine sensationelle Leistung mir ein Publikum schaffen, um dann meine Rede um so nachdrücklicher an den Einzelnen zu richten, den ich mit Freude und Dank meinen Leser nenne"/?

Der Grund, warum er nicht so spricht, verrät sich in dem durch größeren Druck hervorgehobenen Schluß der Rechenschaft. Er beginnt mit dem Bekenntnis: „So verstehe ich das Ganze jetzt; von Anfang an habe ich nicht so deutlich überschauen können, was ja zugleich meine eigene Entwicklung gewesen ist." Nun sagt er uns leider nicht, wie er seine Schriftstellerei am Anfang verstanden habe; was er aber des weiteren sagt, nötigt uns zu der Annahme, daß der Fortschritt des Verständnisses sich nicht auf das Einzelne, sondern auf das Ganze seiner Wirksamkeit bezieht (er habe ja auch das Ganze nicht von Anfang an

so „überschauen" können). Denn er sagt nachher, nachdrücklicher und schärfer: „Vor Gott, religiös, nenne ich, wenn ich mit mir selbst rede, die ganze Schriftstellerwirksamkeit meine eigene Erziehung und Entwicklung." Und auf die Erziehung durch Gott muß sich beziehen, daß ihm wichtiger als die ganze Verfasserschaft das sei, wie unendlich viel mehr die Vorsehung für ihn getan habe, als er je erwartet habe, habe erwarten können oder erwarten dürfen. Dieses Unerwartete, das die Vorsehung für ihn tat, bewirkt es wohl auch, daß er sich am liebsten als Leser seiner Schriften betrachtet, nicht als deren Verfasser. Das hat doch bloß dann einen ernsten Sinn, wenn er nachträglich in seinen Schriften etwas findet, was nicht er hineingedacht, sondern die Vorsehung hineingeheimnißt hat! Also ist es wohl auch die Vorsehung, welche eine gewisse Bewegung in seine Entwicklung und dadurch in seine Schriftstellerei hineingebracht hat; und die Vorsehung ist es, welche aus Kierkegaards pseudonymer Schriftstellerei „etwas Mäeutisches" gemacht hat. Es wäre eine unwahre Anmaßung von ihm, wenn er schreiben wollte: „Ich begann, mäeutisch, mit ästhetischer sensationeller, darum pseudonymer Produktivität." Die Sache ging ja in Wirklichkeit etwas anders zu.

Wenn Kierkegaard nun in diesem Zusammenhang mit erhöhtem Nachdruck erklärt: „Ohne Autorität auf das Religiöse, das Christliche aufmerksam zu machen, das ist die Kategorie für meine ganze Ver-fasserwirksamkeit, total betrachtet" / so ist es schwerlich eine bedeutungslose Zufälligkeit, daß er jetzt wieder eine objektive These über seine Schriftstellerei aufstellt und nicht einfach subjektiv sagt: „ich habe durch das Ganze meiner Schriftstellerei ohne Autorität auf das Christliche aufmerksam machen wollen." Denn gesetzt, er habe wirklich von Anfang an auch auf das Christliche aufmerksam machen wollen, so stand die Sache doch nicht so, daß er das ohne Autorität hätte tun wollen, wie wenn er das auch mit Autorität hätte tun können. Vielmehr war er durch die Vorsehung in die Lage versetzt, auf das Christliche nur ohne Autorität aufmerksam machen zu können. Die Vorsehung hatte ihm, indem sie ihm die Aufgabe stellte (oder: ihn dazu benützte) auf das Christliche aufmerksam zu machen, die Möglichkeit versagt, das mit Autorität zu tun.

Leider hat er das nicht einfach herausgesagt; und leider hat er nicht gesagt, was er sich bei dem „ohne Autorität" (und dem entsprechenden „mit Autorität") eigentlich denke. Er verweist darauf, daß er vom ersten Augenblick an (in dem Vorwort zu dem ersten Heft erbaulicher Reden) eingeschärft und (in den Vorworten zu den folgenden Heften) stereotyp wiederholt habe, er sei „ohne Autorität": aber er beachtet nicht, daß es sich damals um die Autorität handelte zu predigen; und er sagt auch nicht, was er darunter verstanden habe, daß er nicht die Autorität habe zu predigen. Eine Explikation dessen, wie er „ohne Autorität" auf das Christliche habe aufmerksam machen wollen, können wir darin sehen, daß er in der Nachschrift zu seinem Rechenschaftsbericht über seine Position in der Christenheit sagt: „Niemals habe ich so gekämpft, daß ich gesagt habe: ich bin der wahre Christ, die andern sind nicht Christen, oder vielleicht gar Heuchler, u. dgl. Nein, ich habe so gekämpft: ich weiß, was Christentum ist; wie unvollkommen ich als Christ bin, erkenne ich selbst / aber ich weiß, was Christentum ist ... Aber niemand habe ich angegriffen, daß er nicht Christ wäre; niemand habe ich gerichtet ... Und ich habe selbst von Anfang an eingeschärft und wieder und wieder, stereotyp, wiederholt: ich bin ‚ohne Autorität'." Also gehört wohl dazu Autorität [Myndighed], daß man einem andern das Christentum absprechе. Aber meint nun Kierkegaard, dazu habe der wahre Christ als solcher die Autorität? Oder meint er, dazu gehöre eine besondere Autorisation durch Gott? Und wenn er kategorisch erklärt: „ich weiß, was Christentum ist": tut er das „ohne Autorität"? wirft er sich nicht durch diese Behauptung eben zur Autorität auf? Andrerseits kann er auf das Christliche (da eben das in Frage steht, was christlich sei) nicht aufmerksam machen, ohne sich ein maßgebendes (für andre maßgebendes) Wissen um das Christliche zuzuschreiben. Kierkegaard hat sich weder das „ohne Autorität" genau überlegt, noch das „auf das Christliche aufmerksam machen", noch ob er wirklich „ohne Autorität" [in Anspruch zu nehmen] auf das Christliche aufmerksam machen könne.

Auch was er über seine „Taktik" sagt, hat er sich nicht so genau überlegt, wie er glaubt. Die seit langer Zeit gebrauchte Taktik sei: „alles anzuwenden, um so viele wie möglich, wo möglich alle, dazu zu bringen, daß sie auf das Christentum eingehen, / es dann aber damit nicht so

genau zu nehmen, ob das, wozu man sie bringt, auch wirklich Christentum sei." Da urteilt Kierkegaard über die herkömmliche Taktik so nachsichtig, daß ich ihm, von seinen Tagebüchern herkommend, nicht glaube. Bekehrt man die Menschen zu einem Christentum, das kein Christentum ist, so bekehrt man sie nicht zum Christentum. Ist es Taktik von Kierkegaard, daß er so redet, wie wenn man in der Arbeit für das Christentum es mit dem Christentum mehr oder weniger genau nehmen könne? Seine Taktik sei gewesen: „mit Gottes Hilfe alles aufzubieten, um womöglich das klarzustellen, was die Forderung des Christentums in Wahrheit sei / ob dann auch nicht ein einziger darauf eingehen wollte." Da vermisse ich ein Wort; das Wort: selbstverständlich. Wenn das Christentum eine Forderung an den Menschen stellt, muß dem Menschen diese Forderung klar gesagt werden, damit er nicht der Forderung des Christentums dadurch zu genügen glaubt, daß er was das Christentum fordert zwar nicht tut, dafür aber irgend etwas tut, was das Christentum nicht fordert. Indem Kierkegaard nun aber die unendliche Forderung des Christentums in ein klares Licht setzen will, versichert er zugleich: „Niemals habe ich, auch nur entfernt, dazu Miene gemacht oder dazu einen Versuch gemacht, auf eine pietistische Strenge hinzudrängen (was meiner Seele und meinem Wesen fremd ist), noch habe ich die Existenzen überanstrengen wollen (was den Geist in mir betrüben würde). Nein, was ich gewollt habe, ist dies: daß mit Hilfe von Zugeständnissen etwas mehr Wahrheit in diese unvollkommeneren Existenzen komme, die wir führen." Denn so streng das Christentum sei, so mild sei es auch: wenn die unendliche Forderung in ihrer Unendlichkeit gehört und anerkannt werde, so biete die Gnade sich an, zu der jeder einzelne für sich (wie Kierkegaard selbst) hinfliehen könne; „und so geht es wohl." Gewiß; so geht es wohl, wie es schon lange geht. Denn wenn mit einer Forderung sofort die Andeutung verbunden wird, man werde sie ja nicht erfüllen können, und für diesen wahrscheinlichen, ja so gut wie sichern Fall sofort der Trost gegeben wird, daß man ja, wenn die Forderung nur gehört und im Ernst anerkannt werde, zur Gnade fliehen könne: so wird man sich durch ernste Anerkennung der Forderung die Zuflucht zur Gnade offen halten / und dabei wird es wohl auch sein Bewenden haben. Wenn Kierkegaard in einem Atem-

zug die unendliche Forderung verkündigt und die unendliche Gnade, wird er damit nicht mehr Erfolg haben als der Pfarrer, der doch ungefähr dasselbe tut. Auch der Pfarrer richtet an seinen Hörer, wenn sein Text das mit sich bringt, die unendliche Forderung: „du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst." Der Pfarrer weiß mit Kierkegaard, daß niemand diese unendliche Forderung erfüllt. Der Pfarrer bekennt deshalb mit Kierkegaard: „wir sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten"; und natürlich schließt er sich, wie Kierkegaard, in dieses „wir" ein. Und auf dieses demütige Bekenntnis hin tröstet der Pfarrer mit Kierkegaard sich und alle: „aber wir werden ohne Verdienst gerecht aus Gnaden durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist." Nur fügt Kierkegaard hinzu (was der Pfarrer vielleicht, mit Recht, überflüssig findet): „das muß ernst genommen werden; die unendliche Forderung darf nicht verendlicht, die Gnade nicht eitel genommen werden." Aber Kierkegaard fühlt sich so wenig wie der Pfarrer berechtigt und verpflichtet, dem Einzelnen zu sagen: „Du nimmst dein Christentum nicht ernst; du bist deshalb kein wahrer Christ"; und Kierkegaard scheint bis jetzt mit dem Pfarrer anzunehmen, daß es Christen gebe, die zwar keine wahren Christen sind, aber doch Christen sind. Und es fällt Kierkegaard so wenig wie dem Pfarrer ein, die unendliche Forderung so ernst zu nehmen, daß er z. B. alle seine Habe den Armen gäbe, um Christus nachzufolgen, der ja auch nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte. Deshalb weist Kierkegaard in seinen Reden über die Sorgen des Reichtums eher nach, daß man das nicht zu tun brauche, als daß man das unbedingt tun müsse. Und so ungefähr predigt der Pfarrer über das Evangelium von dem reichen Jüngling auch. Und deshalb will Kierkegaard der alten Taktik gar nicht entschieden absagen, will sie durch seine Taktik nur verbessern. Er begnügt sich ja auch (wie der Pfarrer) damit, in diese unvollkommeneren Existenzen, die wir führen, „wo möglich" „etwas mehr Wahrheit" zu bringen. „Wo möglich"; der Pfarrer denkt vielleicht nach langer, trüber Erfahrung: „es ist eben nicht möglich"; und wenn Kierkegaard, der in der Seelsorge schwerlich viel Erfahrung hat (seelsorgerlich hat er bis jetzt, unseres Wissens, nur Goldschmidt behandelt, und diesen ohne

einen ihn befriedigenden Erfolg; übrigens war ja Goldschmidt auch nicht Christ) / wenn Kierkegaard in dieser Hinsicht andrer Meinung ist, so hat wohl der Pfarrer recht. Aber da Kierkegaard die überkommene Taktik wirklich nicht wesentlich ändern, nur verbessern will, braucht er eigentlich nicht besonders zu sagen, daß er „das Bestehende" nicht angreife, nur ein „Korrektiv" zu dem Bestehenden abgeben wolle. Er wolle nämlich nur darauf hinweisen, daß um Gottes willen von denen, die dazu bestellt und berufen seien, auch wirklich regiert werde. Das wäre freilich hochnötig. Wie aber, wenn die bestellten und berufenen Leiter des „Bestehenden" eben nicht regieren könnten? Denn die sind ja auch Sünder und mangeln des Ruhms, den sie vor Gott haben sollten. Sodann aber: was kann ein Kirchenregiment dazu tun, daß die unendliche Forderung nicht verendlicht, die Gnade nicht eitel genommen werde? Es könnte Hirtenbriefe aussenden, worin die unendliche Forderung in ihrer Unendlichkeit gestellt würde; worin also der christlichen Gemeinde zugerufen würde: „Ihr, geliebte Brüder in Jesu Christo, sollt wirklich Gott, euren Herrn, von ganzem Herzen lieben, von ganzer Seele, von allen euren Kräften; und euren Nächsten ganz wie euch selbst, nicht mehr, aber doch ja nicht weniger!" / worin aber doch (damit die Leser nicht zur Verzweiflung gebracht würden) auch das gesagt würde, daß der Sünder (nämlich der, der diese unendliche Forderung nicht erfülle) zur Gnade hinfliehen könne; / und worin andrerseits wieder gesagt würde, die Gnade sei durch eine wahre Buße und Bekehrung bedingt (wodurch gerade ein gewissenhafter Christ wieder zur Verzweiflung gebracht werden könnte); / worin also doch auch wieder gesagt werden müßte, man dürfe darüber nicht verzweifeln, daß man über seiner Versündigung gegen die unendliche Forderung keine unendliche, eine entschiedene Bekehrung beweisende Reue empfinde; / und worin endlich wieder die Unendlichkeit und Unbedingtheit der unendlichen Forderung eingeschärft würde ... und so weiter in circulo vitioso. Einen solchen Hirtenbrief könnte ein Kirchenregiment ausgehen lassen, ut aliquid fecisse videatur; denn getan wäre damit nichts. Ferner könnte das Kirchenregiment die Kirchenzucht schärfer handhaben oder wieder einführen. Aber die Kirchenzucht kann sich nicht auf die unendliche (reli-

giöse) Forderung einstellen, nur auf endliche (allgemein sittliche und speziell kirchliche) Forderungen; und deshalb kann keine Kirchenzucht bewirken, daß die unendliche Forderung nicht verendlicht, die Gnade nicht eitel genommen werde. Was soll also ein Kirchenregiment zu diesem Zweck tun? Ich weiß es nicht; und Kierkegaard weiß es auch nicht. Was er selbst Besonderes zur Einschärfung der unendlichen Forderung tut, ist einem Kirchenregiment untersagt und auch überhaupt von sehr zweifelhaftem Wert. Er habe nämlich durch seine Pseudonyme die Geißel einer gottesfürchtigen Satire schwingen lassen. Die gottesfürchtige Satire gehört m. E. in die Gattung der Wesen „pharisäisches Christentum", „hölzernes Schüreisen" u. dgl. „Vor Gott" vergeht einem Menschen, denke ich, die satirische Stimmung. Aber nehmen wir es mit der Gottesfürchtigkeit dieser Satire nicht so genau: daß man jemand anderen und vielleicht sogar sich selbst lächerlich oder gar verächtlich macht, ist das wirklich ein geeignetes Mittel, ihn eines besseren zu belehren? Daß man anderen jemand als lächerlich und verächtlich vorstellt, ist das ein geeignetes Mittel, diese anderen geistig, also in ihrer Selbsterkenntnis, Selbstbeurteilung, Selbstbestimmung zu fördern? Wenn ich aus Kierkegaards Satire über die Philister, Spekulanten, Prädikanten für mich etwas lernen will, muß ich die satirische Stimmung, in die mich die Satire versetzt, erst wieder überwinden, vernichten. Und ich danke es Kierkegaard nicht, oder nicht mehr, daß er mich durch seine mehr oder minder geistreiche Satire auch belustigt hat ...

Warum hat nun Kierkegaard dem Publikum „Rechenschaft" abgelegt von seiner Schriftstellerei? Natürlich nicht, weil er doch einmal der Neugier des Publikums entgegenkommen wollte, wie sich's mit seiner geheimnisvollen Schriftstellerei eigentlich verhalte (falls eine solche Neugier je noch vorhanden gewesen wäre). Das ist schon durch den bloßen Titel „Rechenschaft" ausgeschlossen; und er hat ja in dieser Umarbeitung des „Gesichtspunkts" gerade das ausgeschieden (bis auf gewisse fast unmerkliche Andeutungen), was die Neugier des Publikums am ehesten gereizt und befriedigt hätte: die Kapitel über das Verhältnis seiner persönlichen Existenz zu seiner Schriftstellerei und über den Anteil der Vorsehung an seiner Schriftstellerei. Diese

Rechenschaft über seine schriftstellerische Wirksamkeit soll vielmehr die Fortsetzung seiner schriftstellerischen Wirksamkeit sein.

Wenn er nun dem Publikum die Kategorie für seine ganze Schriftstellerei mitteilt, ohne Autorität auf das Christliche aufmerksam zu machen, so konnte er damit das bewirken wollen, was er bisher eben nicht bewirkt habe: daß nämlich das Publikum auf das Christliche aufmerksam würde. Aber das Mittel wäre schlecht gewählt: denn in Wirklichkeit lenkt er dadurch die Aufmerksamkeit von dem Christlichen ab, hin auf die Art seiner Wirksamkeit: daß sie eine Totalität sei; daß in ihr eine fortschreitende Bewegung sei, und zwar auf das Christliche hin; daß ihre Kategorie eben sei, ohne Autorität auf das Christliche aufmerksam zu machen. Dadurch aber wird Einwendungen begegnet, denen seine Schriftstellerei und er als deren Urheber ausgesetzt ist; und es ist nicht zu verkennen, daß er solchen Einwendungen indirekt (nämlich durch eine bloße Erklärung, nicht durch eine Verteidigung seiner Schriftstellerei) begegnen will. Nur aus dieser Absicht läßt sich verstehen, daß er (der in seiner gottesfürchtigen Satire namentlich die Versicherungen aufs Korn genommen hat) sehr stark, offen und versteckt, mit Versicherungen arbeitet, die freilich teils sehr notwendig sind, teils aber auch sehr überflüssig wären / wenn er sie nicht für notwendig hielte. Der Einsichtige müsse erkennen, daß er als Schriftsteller nur Eines gewollt habe, nämlich das Religiöse. Das ist eine versteckte Versicherung (man könnte sie sogar arglistig finden: wer das nicht erkennt, gehört eben nicht zu den Einsichtigen!), die Kierkegaard keinem Spekulanten und Prädikanten hätte durchgehen lassen. Seine ganze pseudonyme Produktivität sei Mäeutik: das muß er wohl versichern; denn der Verdacht liegt nahe (ja wir wissen das sogar, aus seinem eigenen Munde!), daß sich die Sache etwas anders verhalten möge. Sein klassischer Mäeutiker, Sokrates, hat nicht mit solchen Mitteln Mäeutik getrieben; und (beiläufig bemerkt) die Rechenschaft, die er vor den Richtern ablegte, hat auch einen andern Ton als die Rechenschaft Kierkegaards. Wenn er, Kierkegaard, seine schriftstellerische Wirksamkeit seine eigene Erziehung und Entwicklung nenne, meine er damit nicht, daß er nun vollkommen wäre oder vollkommen in Hinsicht auf das, daß er der Erziehung und Entwicklung [nicht mehr] bedürfte: das braucht er nicht zu versichern, denn das ver-

steht sich eigentlich von selbst / warum versichert er es doch? „Niemals habe ich so gekämpft, daß ich sagte, ich sei der wahre Christ, die andern keine Christen; niemals habe ich jemand angegriffen, gerichtet" / so beteuert ein Angeklagter seine Unschuld. Und wenn jemand, der gar nicht angeklagt ist, so redet, vermuten Hintergrundpsychologen wie Kierkegaard, er habe kein ganz gutes Gewissen. Das Bestehende habe er niemals angegriffen, im Gegenteil: warum sagt er denn das? Weil das, was er im Gegenteil tut (daß er nämlich insbesondere in der „Einübung" für das Bestehende einen ideellen Halt zu finden suche), von dem Bestehenden, *wenn es sich selbst nicht versteht*, als Angriff aufgefaßt und dadurch in einen Angriff verwandelt werden könnte. Das sei (Gott sei Dank!) nicht geschehen: und da das Bestehende sich nicht für angegriffen hält, braucht er sich also auch nicht gegen den Vorwurf zu verteidigen, daß er es angegriffen habe. Warum versichert er dann aber doch, daß er immer das gerade Gegenteil von dem getan habe, das Bestehende anzugreifen? Doch wohl deshalb, weil er dieses Bestehende für den Fall, daß es sich nicht selbst versteht (das will heißen: nicht so versteht, wie *er* es versteht; nicht das sein will, was es nach *seiner* Meinung sein *soll*) / weil er für diesen Fall zum voraus gesagt haben will, daß das Bestehende es ist, das seine Unterstützung des Bestehenden in einen Angriff auf das Bestehende verwandelt hat. Er kommt mit seiner Verteidigung der Anklage zuvor.

Aber diese der Anklage zuvorkommende Verteidigung kann auch einen ganz anderen Sinn haben: den einer Warnung an das Bestehende, daß es nicht die Unterstützung durch ihn als Angriff nehme und ihn dadurch nötige, von der bedingten Anerkennung des Bestehenden (*wenn* es sich selbst versteht!) zur unbedingten Ablehnung des Bestehenden (*weil* es sich selbst nicht versteht!) überzugehen. Und weil das Bestehende sich doch nur dann versteht, wenn es sich so versteht, wie *er* es versteht, liegt darin die drohende Aufforderung an das Bestehende, *sein* Verständnis des Bestehenden als das *richtige* Verständnis anzuerkennen / kurz: *ihn* anzuerkennen. So liegt, wenn Kierkegaard nicht sagt, er sei der wahre Christ, und nur sagt: „*ich weiß, was Christentum ist*" (von *ihm* hervorgehoben!) / da liegt der Nachdruck vielleicht auf dem zweiten: „*ich weiß, was Christentum ist.*" Also weiß Kierkegaard

vielleicht doch, daß er sich damit zur Autorität aufwirft (für die Bestimmung dessen, was Christentum ist). Und daß er als die Kategorie seiner Wirksamkeit das bezeichnet, „ohne Autorität" auf das Christliche aufmerksam zu machen, damit will er dann vielleicht eben seine Autorität zur Frage stellen. Wenn die Vorsehung für ihn so unendlich viel getan hat: sollte er damit, daß er das öffentlich sagt, darauf also aufmerksam macht, nicht auch wirken wollen? den Leser dadurch bestimmen wollen, daß er sein Wort dementsprechend aufnimmt? Dem Leser, der ihm das glaubt, daß die Vorsehung so unendlich viel für ihn getan habe, wird er dadurch zur Autorität: sollte Kierkegaard daran gar nicht gedacht haben? Wenn er aber daran dachte, und namentlich wenn er das selbst wünschte, erforderte doch die Taktik, daß er in dieser offenen Aussprache seine letzten Gedanken dissimulierte / und deshalb vielleicht betonte er so stark, daß er ohne Autorität auf das Christliche nur aufmerksam mache, und reduzierte die bestimmten Aussagen (im „Gesichtspunkt") über den Anteil der Vorsehung an seiner Schriftstellerei auf einen allgemeinen Dank an die Vorsehung für das unendlich Viele, das sie für ihn getan habe. Und gerade wenn Kierkegaard mit der Möglichkeit rechnete, daß er „das Bestehende" offen angreifen müsse, mußte er jetzt seine loyale Gesinnung gegen das Bestehende betonen; und deshalb vielleicht reduzierte er die (im „Gesichtspunkt" gegebene) ausführliche Begründung der indirekten, mäeutischen Methode auf eine beiläufige Andeutung: sie sei in der „Christenheit" notwendig, weil da mit der Sinnestäuschung zu rechnen sei, daß man sich einbilde ein Christ zu sein, ohne ein Christ zu sein. Die allgemeine These, daß die „Christenheit" eine ungeheure Sinnestäuschung sei, wäre doch die offene Kriegserklärung an das Bestehende gewesen! Oder sollte Kierkegaard diese These wirklich für sich, in seinem Denken zurückgenommen haben? Und sollte er wirklich den Gedanken eines besonderen Anteils der Vorsehung an seiner Schriftstellerei reduziert haben auf den Gedanken, daß die Vorsehung für ihn getan habe, was sie für jeden Christenmenschen tut, nämlich „unendlich viel"? Nimmt denn Kierkegaard an, daß die Vorsehung für einen Menschen weniger tun könne als „unendlich viel"?

Was Kierkegaard mit der zweideutigen offenen Erklärung über seine Wirksamkeit eigentlich bezweckte, muß dahingestellt bleiben, da er es

nicht für nötig oder rätlich fand, das zu sagen. Und wenn er es gesagt hätte: hätte er es dann wirklich gesagt? Hätte er dann doch nicht bloß das als seine Absicht kundgegeben, was die Taktik als seine Absicht kundzugeben riet? Es ist nicht so leicht, von der indirekten Mitteilung zur direkten überzugehen: wozu doch auch gehört, daß man den Glauben an die jetzt eingetretene Direktheit der Mitteilung erweckt. Ob Kierkegaard das, wenn er es bezweckt hat, auch wirklich erreicht hat, wissen wir nicht. Da ums Jahr 1885, als ich das Schriftchen vom Verlag bestellte, die erste Auflage noch nicht ausverkauft war, hat es gewiß keine Sensation, kaum Aufmerksamkeit erregt. Aus Kierkegaards Tagebüchern erfahren wir nur, daß es einen Rezensenten auf den naheliegenden Gedanken brachte, der Verfasser beabsichtige nun, die Feder niederzulegen. Kierkegaard fand das „schnurrig"; denn / er hatte eine neue Schrift schon in den Druck gegeben.

17

Den 12. September 1851 erschien: „Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen von S. Kierkegaard."

Vorausgeschickt ist der Schrift die vom Sommer 1851 datierte Bemerkung:

„Da wir die Furcht des Herrn kennen, suchen wir Menschen zu gewinnen' (2. Kor. 5, 11). Denn sofort, oder zuerst, Menschen gewinnen wollen, das ist vielleicht sogar ungöttliches Wesen, in jedem Falle Weltlichkeit, nicht Christentum; so wenig wie das Gott fürchten heißt. Nein, laß dein Streben zuerst, laß es zuerst und zuvörderst ausdrücken, daß du Gott fürchtest. Danach habe ich gestrebt. Du aber, o Gott, laß du mich das nie vergessen: gewönne ich auch nicht einen einzigen Menschen / wenn mein Leben (denn die ‚Versicherung' des Mundes ist trügerisch) ausdrückt daß ich dich fürchte, daß dann ‚alles gewonnen' ist. Und hingegen: wenn ich alle Menschen gewönne / drückte mein Leben (denn die ‚Versicherung' des Mundes ist trügerisch) das nicht aus daß ich dich fürchte, daß dann ‚alles verloren' ist."

Das vom August 1851 datierte Vorwort lautet:

„Mein lieber Leser! Lies, womöglich, laut! Tust du das, so laß mich dir dafür danken; tust du das nicht bloß selbst, bewegst du auch andre

dazu, laß mich diesen danken, jedem besonders, und dir wieder und wieder. Indem du laut liesest, wirst du den stärksten Eindruck davon bekommen, daß du allein mit dir selbst zu tun hast, nicht mit mir, der ich ja ‚ohne Autorität' bin, und auch nicht mit andern, was dich ja nur zerstreuen würde."

Was soll das?

Kierkegaard empfiehlt der Gegenwart eine Schrift von ihm zur [Benützung bei der] Selbstprüfung. Er bittet den Leser sogar, diese Schrift laut zu lesen, damit er einen möglichst starken Eindruck davon bekomme, daß er allein mit sich selbst zu tun habe, nicht mit ihm, der zu ihm redet, nicht mit sonst jemand. Denn er, Kierkegaard, sei ja „ohne Autorität": deshalb habe er, der Leser, mit ihm nicht zu tun. Aber er, Kierkegaard, habe doch (überhaupt; und natürlich auch, indem er diese Schrift schrieb) danach gestrebt, das auszudrücken, daß er Gott fürchte; und indem er seine Rede beginnt, bittet er Gott vor den Ohren oder Augen des Lesers, er möge ihn ja nicht vergessen lassen, daß darauf alles ankomme. Dessen soll der Leser, indem er die dargebotene Schrift liest, eingedenk sein.

Der Leser, der nur mit sich selbst zu tun hat, bin ich. Das ist deine Meinung, Sören Kierkegaard, und auch meine Meinung. Und du, Sören Kierkegaard, bist der Schriftsteller, der nur mit sich selbst zu tun hat. Das ist meine Meinung, und doch wohl auch deine Meinung. Deshalb erkläre ich dir zuvörderst, daß ich deiner Aufforderung und Beihilfe zur Selbstprüfung so wenig bedarf, wie du vermutlich meiner Aufforderung und Beihilfe zur Selbstprüfung zu bedürfen glaubst. Ferner sage ich dir, daß ich, der ich nur mit mir selbst zu tun habe, auch damit nichts zu tun habe, ob dein Leben ausdrückt, daß du Gott fürchtest. Das ist deine Sache, der du auch nur mit dir selbst zu tun hast; also schweige davon. Insbesondere aber will ich nicht Zeuge deines Gebets sein. Willst du beten, so gehe in dein Kämmerlein und schließe die Tür hinter dir zu; aber so, daß ich das nicht höre / damit ich nicht auf die Vermutung komme, du schließest nach dem Rate Jesu die Tür hinter dir zu, um im Gebet mit Gott allein zu sein. Ich will von deinem Beten überhaupt nichts wissen; und die Gebete, die du nach schlechter Gewohnheit des Gewohnheitschristentums drucken lässest, lese ich nicht als Ge-

bete. Was sie gewiß auch nicht sind! Man kann nicht für den Druck beten! Nicht einmal du! Endlich: ich werde deine Schrift nicht laut lesen; also noch weniger jemand dazu bewegen, daß er sie laut lese. Das letztere tue ich deswegen nicht, weil dieser jemand nur mit sich selbst zu tun hat, nicht mit mir. Und ich selbst will mit mir selbst zu tun haben; und will das also nicht dadurch gefährden, daß ich die mir hinlänglich bekannte Suggestivkraft deiner Rede noch durch lautes Lesen verstärke. Selbst denken, und also auch selbst mich selbst prüfen, kann ich sowieso erst, nachdem deine Rede verklungen ist. Du hast mich auch, durch deine guten Gedanken und durch dein schlechtes Beispiel, zu einer m. E. gesunden Antipathie gegen alle Suggestion, und insbesondere gegen alle Autosuggestion erzogen. Vergißt du selbst, was du gelehrt hast, ich habe es nicht vergessen. Ich werde deine Schrift also nicht laut lesen. Aber lesen werde ich sie. Doch nicht „zur Selbstprüfung". Die vollzieht sich bei mir nicht mehr durch absichtliche Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung, sondern unabsichtlich durch Gedanken, die sich untereinander verklagen und entschuldigen; und ich lasse mich in die unnütze Selbstquälerei durch Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung nicht wieder zurückverführen. Aber ich werde deine Schrift lesen, weil ich gefunden habe, daß ich an allem lernen kann, was du schreibst / so töricht es sein mag. Gerade an deiner Torheit habe ich mehr gelernt als an vieler andrer Weisheit. Ich werde also deine Schrift lesen: leise; mit kühlem Kopf und entspanntem Willen; und indem ich nicht bloß nachdenke, was du mir vordenkst, sondern auch über deine Gedanken mir meine Gedanken mache. Du erlaubst doch? Wenn nicht, tue ich das ohne deine Erlaubnis. Denn ich habe, wie du richtig sagst, nicht mit dir zu tun, nur mit mir ...

Lese ich die Schrift Kierkegaards nicht zur Selbstprüfung, so lese ich sie doch, um mich zu belehren. Aber das erschwert er mir in einer Weise, die ich ihm verübeln würde, wenn ich das Recht oder die Lust hätte ihm etwas zu verübeln. Da hält er wieder drei Reden über biblische Texte. Aus der Bibel kann ich mich selbst belehren; wenn ich mich mit Jesus oder Paulus oder Jakobus besprechen will, wünsche ich nicht, daß Kierkegaard dreinrede. Und wenn ich mich mit Kierkegaard besprechen will, wünsche ich seine Meinung zu hören; und nicht seine Meinung

über die Meinung dieser Personen, sondern seine Meinung über die Sache, über die ich mich belehren will. Muß ich ihm widersprechen, so soll es klar sein, daß ich *ihm* widerspreche, und nicht Jesus, Paulus, Jakobus. Muß ich diesen widersprechen, so bin ich so frei und tue das offen, direkt, und nicht dadurch, daß ich dem widerspreche, was Kierkegaard als ihre Meinung mir einschärfen zu sollen glaubt. Diese schlechte Manier des Gewohnheitschristentums, Autoritäten auszuspielen, die doch nicht selten sagen müssen, was ihr Verehrer sie sagen lassen will; und die besonders schlechte Manier Kierkegaards, im Namen dieser Autoritäten Forderungen an mich zu stellen, die er von sich aus nicht stellen dürfte: auf dieses Unwesen lasse ich mich nicht mehr ein. In seiner ersten Rede belehrt mich Kierkegaard (daß er an ein Wort des Jakobusbriefes anknüpft, ignoriere ich), was dazu erforderlich sei, daß ich mich mit wahrem Segen in dem Spiegel des Worts (nämlich des sogenannten Worts Gottes) betrachte. Ich verzichte auf diese Belehrung und eigne mir nur zu, was Kierkegaard *nebenbei* an guten Gedanken (will heißen: für mich brauchbaren Gedanken) ausspricht. Dessen ist nicht wenig. Aber mich in die richtige Stellung zur Bibel zu bringen, so daß ich sie zum wahren Segen (ich würde sagen: mit Nutzen) lese, das soll die Bibel selbst besorgen. Bringt sie das nicht fertig, so helfe ich ihr nicht nach. Stimmt mich, was ich darin lese, nicht zum Ernst, so lese ich es nicht mit affektiertem Ernst. Und Kierkegaards Anweisungen, wie ich die Bibel lesen soll, lehne ich, als irreführend, ab. Ich soll nicht den Spiegel betrachten, sondern mich selbst im Spiegel. Das versteht sich von selbst. Sehe ich aber in dem Spiegel, wenn ich mich darin betrachte, eine Karikatur von einem Menschengesicht, so erlaube ich mir zu untersuchen, ob der Spiegel gut geschliffen ist. Die Bibel erspart mir diese Untersuchung nicht, nötigt mich vielmehr dazu, ich mag sie aufschlagen wo ich will. Ferner soll ich, wenn ich die Bibel lese, „in einem fort" zu mir sagen: „ich bin's, zu dem geredet wird; ich bin's, von dem geredet wird." Nein, das tue ich nicht. Bringt es die Bibel nicht fertig, daß ich mich angeredet und getroffen finde, so helfe ich ihr nicht durch die Autosuggestion nach, daß ich angeredet und gemeint sei. Was von bestimmten Personen in der Bibel zu bestimmten Personen und über bestimmte Personen gesagt wird, geht mich direkt überhaupt nichts an;

ob ich es mir auch zueignen müsse oder dürfe, ist also immer erst zu untersuchen. Wenn Jesus zu seinen Jüngern wirklich gesagt haben sollte, sie sollen alles tun, was die Schriftgelehrten und Pharisäer ihnen sagen, so fällt es mir so wenig wie Kierkegaard ein, zu mir zu sagen: „das ist zu dir gesagt." Dann fällt mir eher ein, auf Kierkegaard die Fortsetzung anzuwenden: „denn sie sagen es und tun es nicht." Doch, wenn Kierkegaard auch wirklich bei jedem Wort der Bibel gesagt hätte: „das ist zu mir gesagt"; und wenn er dann auch getan hätte, was ihm gesagt sei: ich folgte ihm darin doch nicht nach. Denn ich kann nicht nach einem Buche leben, das im Verlauf von etwa 1000 Jahren geschrieben und vor etwa 1800 Jahren abgeschlossen wurde. Nein, ich kann überhaupt nicht nach einem Buch leben / so wenig wie Kierkegaard. Endlich soll ich, nachdem ich mich im Spiegel des Worts betrachtet habe, nicht sofort wieder vergessen, wie ich gestaltet sei. Nun, dieser Gefahr zu begegnen, tragen eifrige Benützer des Spiegels, die sich für ihr Aussehen sehr interessieren, einen Taschenspiegel bei sich. Ich brauche keinen Taschenspiegel, und auch keine Taschenbibel. Mein Aussehen interessiert mich nicht mehr so sehr. Daß Kierkegaard den Spiegel des Worts sehr fleißig benützt, hat mir nur Mißtrauen eingeflößt gegen die Selbsterkenntnis, die durch den Spiegel gewonnen wurde. Und endlich: daß das Wort Gottes ein Spiegel sei, ist ein schlechtes Bild, das dadurch nicht besser wird, daß es von einem angeblichen oder wirklichen Apostel gebraucht wird. Ich lerne also aus dieser Rede Kierkegaards vor allem dies, daß es nicht gut ist, ein schlechtes Bild auszudeuten.

Gegen Ende seiner zweiten Rede fragt mich Kierkegaard: „Mein Zuhörer, welchen Weg gehst du im Leben?" Wie sich's gebührt, besinne ich mich zuerst über den Sinn seiner Frage; und nach einer guten Weile antworte ich: „ich verstehe deine Frage nicht."

Darauf er: „Mir scheint, du willst meine Frage eben nicht verstehen. Hast du denn den ersten Teil meiner Rede nicht gehört? Da habe ich dich darauf hingewiesen, daß Christus der Weg ist; und dann habe ich dir gezeigt, daß der Weg Christi schmal war vom ersten Anfang an bis zum Himmel / daß nur endlich die Himmelfahrt kommt. Frage ich dich dann, welchen Weg du gehest, so meine ich selbstverständlich, ob du den Weg ‚Christus' oder den Weg Christi gehest."

Darauf ich: „Das habe ich alles gehört und verstanden. Was ich nicht verstehe, ist nur dies: wie du mich überhaupt fragen kannst, ob ich den Weg Christi gehe. Denn diesen Weg gehe ich selbstverständlich so wenig wie du."

Er: „Daß ich ihn nicht gehe, habe ich deutlich genug zugestanden. Aber das gestehe ich mit tiefer Beschämung zu. Und du, du gehst den Weg Christi selbstverständlich nicht! Entsetzlich! Wehe dir!"

Ich: „Lieber Freund, ich bin durch den Verkehr mit dir gegen eigene und fremde Affekte ziemlich mißtrauisch und auch abgehärtet worden; und das danke ich dir. Aber so wollen wir auch ohne Affekt miteinander reden (und namentlich ohne von unsern Affekten zu reden!); wollen reden, um einander zu verstehen. Also: Ich gehe den Weg Christi selbstverständlich nicht, weil ich auf dem Weg Christi nicht bin, und ich einen Weg, auf dem ich nicht bin, auch nicht gehen kann."

Er: „Dann frage ich dich, ob du den Weg Christi nicht einschlagen willst; ob du nicht von deinem Weg auf den Weg Christi ablenken willst."

Ich: „Darauf könnte ich dir mit der Frage erwidern, warum du immer nur wieder eingestehst, du gehest den Weg Christi nicht, und uns niemals ankündigst, daß du den Weg Christi eingeschlagen habest ..."

Kierkegaard zuckt schmerzlich zusammen; scheint dann auch etwas erwidern zu wollen; schweigt aber doch.

Ich fahre also fort: „Aber ich wollte auf diese Frage gar keine Antwort haben; deshalb frage ich dich auch nicht ... Du hast mir nun schon öfter den Weg Christi beschrieben; willst du dir ihn auch einmal von mir beschreiben lassen?"

Kierkegaard (zögernd): „Ich glaube das nicht nötig zu haben."

Ich: „Das habe ich schon längst bemerkt. Aber tue nun auch einmal etwas, was du für dich nicht nötig zu haben glaubst."

Kierkegaard schweigt.

Ich: „Qui tacet, consentire videtur. Ich wage es auf diesen Schein, dir den Weg Jesu zu beschreiben, natürlich mit Seitenblicken auf deine Beschreibung des Wegs Jesu ... Also! Du lässest den Weg Christi mit seiner Geburt beginnen. Ich meine: das Kindlein Jesus hat nicht sich in die Krippe gelegt, sondern wurde in die Krippe gelegt. Und das

Kindlein Jesus hat nicht sich nach Ägypten geflüchtet, sondern wurde nach Ägypten geflüchtet. Der Weg des Kindleins Jesu war nicht ein Weg, den es ging, sondern ein Weg, den es gegangen wurde. In gleicher Weise bin auch ich als Kindlein meinen Weg gegangen, nämlich gegangen worden. Und auch du. Nicht wahr?"

.....

„Der erste eigene Schritt, den der Knabe Jesus getan habe, war, daß er im Tempel zu Jerusalem zurückgeblieben sei, als seine Eltern von der Wallfahrt nach Nazareth zurückkehrten. Aber das wurde nur für Maria und Joseph eine Sorge; für den Knaben Jesus fiel es gar nicht schlimm aus. Da betrat er also den schmalen Weg noch nicht."

.....

„Dann ließ Jesus sich von Johannes dem Täufer mit einer Bußtaufe zur Vergebung der Sünden taufen. Ich verstehe nicht, wie er dazu kam. Aber da ging er noch mit der Menge, also noch nicht den schmalen Weg, den nur wenige gehen."

Kierkegaard zuckt, peinlich berührt, zusammen; hält aber an sich und sagt nichts.

„Als er getauft wurde, sah er den Himmel sich öffnen und den Heiligen Geist wie eine Taube auf ihn herabkommen, und hörte vom Himmel eine Stimme ihm zurufen: ‚Du bist mein lieber Sohn; an dir habe ich Wohlgefallen.' Dadurch wurde Jesus auf *seinen* Weg gestellt. Ich aber bin auf diesen *seinen* Weg nicht gestellt worden. Ich habe weder in meiner Taufe noch später irgendwann einmal den Himmel über mir sich öffnen und den Heiligen Geist auf mich herabkommen sehen, und habe niemals eine Stimme vom Himmel gehört: ‚du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.' Und dir ist bis dato so was auch nicht begegnet. Du bist also auch nicht auf den Weg Christi gestellt worden; und deshalb finde ich es selbstverständlich, daß du bis dato den Weg Christi auch nicht gegangen bist. Wirst du einmal dadurch, daß der Himmel sich über dir öffnet und der Heilige Geist auf dich herabkommt und eine Stimme vom Himmel dir zuruft: ‚du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe' / wirst du *dadurch* einmal auf den Weg Christi gestellt, so wirst du ihn auch gehen."

Kierkegaard scheint durch diesen freundlichen Zuspruch vielmehr in peinliche Unruhe versetzt zu werden; doch sagt er nichts. Ich fahre fort:

„Damit habe ich mein dir so anstößiges ‚selbstverständlich' m. E. hinlänglich begründet; und so könnte ich unser Gespräch abbrechen. Wenn du es aber noch länger aushältst, statt nur immer selbst zu reden und dich zu hören, einen andern reden zu lassen und hören zu müssen ..."

Kierkegaard will auffahren, beherrscht sich aber ...

„... so will ich den Weg Jesu noch weiter verfolgen; um eben zu zeigen, daß wir beide diesen Weg selbstverständlich nicht gehen, weil wir nicht auf ihn gestellt sind .. Qui tacet, consentire videtur. Also:

„Nach der Taufe wird Jesus von dem Geiste in die Wüste getrieben oder getragen: das ist also nicht ein Weg, den er geht, ist ein Weg, den er gegangen wird. Dann tritt der Teufel an ihn heran, ihn zu versuchen: das ist ein Weg, den nicht Jesus, sondern der Teufel geht. Dann lehnt Jesus die Versuchung durch den Teufel ab, und das ist ein Weg, den er einschlägt. Aber dieser Weg ist wieder nicht mein Weg. Denn ich bin noch nie versucht gewesen, aus Steinen Brot zu machen oder mich von der Spitze eines Kirchturms herabzustürzen; und ich glaube, daß ich nicht einmal mit Hilfe des Teufels alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit erobern könnte / abgesehen davon, daß mir die Herrlichkeit der Reiche der Welt nicht so imponiert, daß ich irgend jemand (ob Gott oder den Teufel) anbeten möchte, damit ich sie mit seiner Hilfe gewönne. Sodann aber scheint Jesus (durch den Heiligen Geist, der auf ihn herabgekommen war) gewußt zu haben, daß der Teufel es sei, der ihn versuche / wodurch die Ablehnung der Versuchung ja zur Selbstverständlichkeit wird; in meinem Fall aber ist die Gefahr der Versuchung die, daß der Teufel sich in einen Engel des Lichts verstellt, ich also nicht weiß, ob es ein guter oder böser Geist ist, der mir etwas einflüstert. Überhaupt: du sagst, Jesu ganzes Leben sei eine Versuchungsgeschichte gewesen; ich finde in den Evangelien nicht eine Spur davon, daß Jesus jemals versucht gewesen wäre, wie ich des öfteren versucht bin. War Jesus wirklich versucht, mit den Pharisäern einen Kompromiß zu schließen? War er versucht, der Katastrophe auszuweichen, die er durch seine Wirksamkeit heraufbeschwor? War er versucht, als die Katastrophe eintrat, mit Gott zu hadern? Zu derlei bin

ich versucht; und zwar deshalb, weil es mir doch zuzeiten richtiger erscheint, einer Katastrophe durch ein Kompromiß auszuweichen; und weil ich dadurch, daß ich es erbaulich finde gegen Gott a priori unrecht zu haben, mich noch nicht (wie du; aber ich traue dir in dieser Hinsicht nicht recht) gegen Gott a priori im Unrecht finde. Also: Jesus war nicht versucht wie ich; und da mein Weg durch die Versuchung geht, kann sein Weg, der nicht durch die Versuchung ging, nicht mein Weg sein. Und auch nicht dein Weg."

Kierkegaard: „Es steht geschrieben, daß er versucht ward allenthalben gleich wie wir"...

Ich: „Doch ohne Sünde. Darauf solltest du dich lieber nicht berufen. Geschrieben steht, daß Jesus versucht worden sei κατ' ὁμοιότητα mit uns. Also nicht „gleich wie" wir, sondern „in ähnlicher Weise" wie wir. Und deshalb „doch ohne Sünde". Denn die Versuchung, die für uns Versuchung ist, war für ihn keine Versuchung. Wenn zwei dasselbe tun, tun sie bekanntlich nicht immer dasselbe: weil sie nicht dieselben sind. Wenn zwei dasselbe erleiden, erleiden sie dann selbstverständlich dasselbe? Wird Jesus versucht und wirst du versucht und werde ich versucht, so sind wir drei nicht in gleicher Weise versucht, weil Jesus Jesus ist und du du und ich ich. Und ist zwischen dir und mir nur ein unwesentlicher Unterschied, so ist zwischen uns beiden und Jesus (gerade nach deiner Meinung) ein wesentlicher Unterschied: ein solcher Unterschied, daß (gerade nach deiner Meinung) die Versuchung für ihn keine Versuchung ist."

Kierkegaard: „Das ist eben das Paradore in ihm, daß er, obwohl er als Gott nicht versucht werden konnte, als Mensch doch versucht werden konnte!"

Ich: „Obwohl er Gott und Mensch in einer unzertrennten Person war! Nun, meinetwegen; denn ich verstehe dieses Parador eben nicht. Ich aber bilde mir auch nicht ein, daß der Mensch Jesus durch die Dinge, durch die ich mit Sünde versucht werde, auch versucht worden sei, nur ohne Sünde. Also lassen wir das und gehen wir weiter. Zum Weg Jesu gehörte dann auch, daß Jesus, als er seine Wirksamkeit antrat, gewaltig redete (wie einer der ἐξουσία hat, Vollmacht, Myndighed) und nicht wie die Schriftgelehrten. Wir beide reden mehr oder weniger doch noch wie die Schriftgelehrten; und zwar weil es mit unserer Gewalt (ἐξουσία,

Myndighed) schlecht bestellt ist. Wir gehen also diesen Teil seines Wegs nicht; und doch nicht deshalb, weil wir nicht wollen, sondern deshalb, weil wir nicht können. Und dadurch, daß wir in dieser Hinsicht seinen Weg nicht gehen, ersparen wir uns nicht ein Leiden, das er durchzuleiden hatte, haben wir vielmehr ein Leiden, das er nicht hatte. Oder leidest du nicht auch darunter, daß du nicht reden kannst wie er? Oder meinst du, Jesus habe darunter gelitten, daß er reden konnte, wie kein Schriftgelehrter reden konnte? Oder willst du eben nicht so reden, wie er reden konnte? Ich möchte schon / wenn nur!"

. . . . . .

„Ferner gehörte zum Weg Jesu, daß er Blinde sehend, Taube hörend, Stumme redend, Lahme gehend, Aussätzige rein, Tote lebendig machte; auch Wasser in Wein verwandelte, Tausende mit ein paar Brocken sättigte, die Fische herbeizwang, daß sie ins Netz schwammen, den Sturm stillte; auf dem Wasser ging und einen Feigenbaum durch sein Wort zum Verdorren brachte — wie du das nach dem Wortlaut der Evangelien annimmst. Ich habe darüber ja meine ketzerischen Gedanken, glaube aber den Evangelien doch, daß Jesus den leidenden Menschen mit einer Kraft dienen konnte, die ich eben nicht habe, und die du eben auch nicht hast. Darunter leiden wir aber, daß wir den Menschen nicht so dienen können, wie Jesus es konnte; und für Jesus war es doch eine Freude, daß er den Menschen so dienen konnte, wie er es eben konnte. Wir haben also ein Leiden mehr und eine Freude weniger als Jesus; und ein so großes Leiden mehr, eine so große Freude weniger, daß mir unser Leben (insbesondere dein Leben) eher eine Leidensgeschichte zu sein scheint als das Leben Jesu."

Kierkegaard: „Ich leide schuldig; und er litt unschuldig, ja weil er den Menschen dienen wollte."

Ich: „Ja; und das vor allem macht unser Leiden schwerer als das Leiden Jesu. Ich nähme es doch leichter, im Kampf für das Vaterland erschossen zu werden, denn als Verräter am Vaterland. Daß Jesus darunter besonders gelitten hätte, daß er unschuldig hingerichtet wurde; daß er also den Verbrecher neben ihm beneidet hätte, der sagen konnte: ‚Wir empfangen, was unsere Taten wert sind' / das wirst du doch auch nicht annehmen?"

Kierkegaard: „Gotteslästerlicher Unsinn!"

Ich: „Das meine ich ja eben, daß du das eigentlich so unsinnig findest wie ich. Es war also Jesus dadurch ein Leiden erspart, das uns nicht erspart bleibt, daß er wenigstens nicht schuldig litt. Und ich glaube überhaupt zu verstehen, daß Jesus in der Leidensgeschichte, zu der sein Leben freilich wurde, nicht so schwer leiden konnte, wie mancher von uns gewöhnlichen Menschen in der Leidensgeschichte leidet, zu der sein Leben wird. Willst du das auch noch hören?"

. . . . . .

„Wenn nicht, so mußt du es auch noch hören. Erstens nämlich habe er vorausgesehen, daß sein Leben eine Leidensgeschichte werden müsse: und dadurch war ihm das Leiden unter der Möglichkeit erspart, das andern (z. B. dir) so viel zu schaffen macht. Zweitens habe er darin, daß er leiden müsse, nicht bloß eine blinde Notwendigkeit, sondern einen großen, guten Sinn gesehen, während wir anderen insbesondere unter der anscheinenden Sinnlosigkeit unseres Leidens leiden. Auch du findest dein Leiden doch auch dadurch gemildert, daß du darin einen Sinn zu sehen glaubst. Drittens sei er seiner ‚Auferstehung' gewiß gewesen / was mir so wenig unglaublich erscheint, wie daß er sein Leiden vorausgesehen habe; ob er freilich bei seiner ‚Auferstehung' schwerlich an seines getöteten Leibs Auferstehung aus dem Grabe dachte: was hätte denn die auch für ihn zu bedeuten gehabt? Wir andern sind unsrer ‚Auferstehung' in keinem Sinne gewiß. Als Nebensache möge auch noch erwähnt werden, daß sein körperliches Leiden nur einen Tag dauerte; während du z. B. schon Jahre lang unter körperlichen Leiden leidest, die zu Zeiten vielleicht so schmerzhaft sind wie, vielleicht noch schmerzhafter sind als eine Kreuzigung. So war Jesus auch nicht mit anererbter Schwermut belastet, wie du es bist. Also ... Doch das Also will ich dir überlassen."

In einer dritten Rede, über den Geist, der lebendig macht, belehrt mich Kierkegaard, daß das Leben im Geist nicht eine unmittelbare Fortsetzung, eine direkte Erhöhung des natürlichen Lebens sei, sondern ein neues Leben. „Der Tod tritt dazwischen", verkündigt er als die Lehre des Christentums; „du sollst absterben: just der Geist, der lebendig macht, ist es, der dich tötet; das ist die erste Wirkung des

lebendigmachenden Geistes, daß du in den Tod gehen, daß du absterben mußt." Ob das die Lehre des Christentums ist, interessiert mich nicht (ich habe mit mir zu tun, nicht mit dem Christentum); mich interessiert nur, ob das wahr ist. Nun scheint mir Kierkegaard einen auch mir bekannten, wirklichen Sachverhalt im Auge zu haben; aber er scheint mir auch eine praktische Schwierigkeit zu übersehen, die nicht weniger ist als die praktische Schwierigkeit der Lage. Er sagt nämlich einerseits: „der lebendigmachende Geist ist es, der dich tötet"; und andrerseits sagt er mir: „du sollst absterben." Nachher läßt er das Christentum einem, der sich in Todeskrämpfen windet, zurufen: „Stirb erst ganz!" Ich erlaube mir, zu erwidern: „Wie steht es nun eigentlich? Tötet der lebendigmachende Geist mich? Oder soll ich mich töten? Was kann und soll ich dazu tun, daß ich ganz sterbe? Um Antwort wird gebeten!" Aber ich erhalte keine Antwort. Kierkegaard weiß das so wenig wie ich, was ich dazu tun könne und solle, damit ich ganz sterbe. Und die Ursache ist bei ihm dieselbe wie bei mir: er ist auch noch nicht ganz gestorben. Und er ist durch sein Glauben-Sollen und Glauben-Wollen, sein Lieben-Sollen und Lieben-Wollen so wenig zum Glauben und Lieben gekommen wie ich ohne Glauben-Wollen und ohne Lieben-Wollen. Daran ist er freilich so unschuldig wie ich: der lebendigmachende Geist hat ihn noch nicht ganz getötet. Und einen Kunstgriff, sich zu töten, den gibt es eben nicht.

Diese praktische Schwierigkeit kann Kierkegaard bloß deshalb übersehen, weil er, obwohl er sich jetzt direkt an den Leser wendet, doch nicht für den Leser redet, sondern nur sich exzerpiert. Ich weise noch auf einige Symptome hin, worin sich dies verrät.

Er mahnt seinen Leser: um sich zu wahrem Segen im Spiegel des Worts zu betrachten, solle er nicht den Spiegel betrachten, sondern sich im Spiegel. Sehr richtig. Aber wem sagt er das eigentlich? Einem Christen, der den Spiegel des Worts zur Hand nimmt, um sich darin zu betrachten? Dem doch wohl nicht: der will sich ja schon im Spiegel betrachten. Oder einem, der sich die Aufgabe gestellt hat, den Spiegel des Worts genau zu betrachten, also einem Übersetzer und Erklärer des Worts? Wenn er's dem sagte, verbietet er ihm, die Bibel zu übersetzen und zu erklären: verbietet ihm, den Spiegel herzustellen, in dem

man sich dann betrachten kann. Auch Kierkegaard wird sich schwerlich in der hebräischen Bibel betrachten; und es wäre manchmal zu wünschen, daß er erst genau feststellte, was geschrieben steht, ehe er die erbauliche Anwendung auf sich machte. Und der Übersetzer und Erklärer der Bibel kann dann doch auch in der von ihm übersetzten und erklärten Bibel sich betrachten. Wem gibt dann Kierkegaard diese Mahnung? Ich denke: einem gewohnheitsmäßigen Bibelleser, der weder sich in dem Spiegel betrachtet noch den Spiegel. Der wird aber auch Kierkegaards Schrift „zur Selbstprüfung" nicht lesen, und wenn er sie je liest, so nur aus Neugier und nicht zur Selbstprüfung. Und wenn die Bibel diesen Leser nicht auf sich selbst aufmerksam zu machen vermochte: traut Kierkegaard seinem Wort mehr Kraft zu als dem Wort Gottes? Glaubt er, einen Bibelleser, den das schlichte Wort „Seid Täter des Worts, und nicht Hörer allein" nicht zur Besinnung bringt, durch seine ausgeklügelt eindringliche Rede dazu zu bringen / nicht daß er ein Täter des Worts werde, sondern das Wort zu wahrem Segen / lese? Wenn er das glaubt, ist er auch nicht gescheiter als der Pfarrer, der über das Verhältnis seiner Predigt zu seinem Text ähnlich denkt. Kierkegaard gibt seinen guten Rat einem „gedachten" Subjekt; und das wirkliche Subjekt, das diesen guten Rat hört, wird ihn um so eher gut finden, je weniger es ihn braucht. Wer ihn wirklich brauchte, wird ihn schwerlich zu Ohren bekommen, und wird ihn, wenn das geschieht, schwerlich gut finden, wird ihn, wenn er ihn gut findet, schwerlich verwenden können. Denn daß man sein geistiges Antlitz im Spiegel des Worts betrachtet, macht sich nicht so einfach wie das, daß man sein leibliches Antlitz im Wand- oder Taschenspiegel betrachtet.

Sodann sagt er seinem Hörer, nachdem er ihm die Leiden des Glaubenshelden und Wahrheitszeugen eindringlich vorgeführt hat: „Du, mein Hörer, du nennst dich ja einen Christen; ... du hoffst und glaubst also, daß du selig werden wirst, ebenso selig wie irgendein Wahrheitszeuge oder Glaubensheld, der doch das, ein Christ zu sein, zu einem ganz andern Preise kaufen mußte. Vielleicht würde darum einer, der Autorität hätte, hier ganz anders zu dir reden, würde dich durch das Urteil schrecken, daß dein Christentum bloße Einbildung sei und du zur Hölle fahrest. Es sei ferne von mir, daß ich sagen wollte, jene Autorität

übertreibe damit; nein, ich verstehe es nur allzu gut, welche Anstrengung das Wagnis erfordert, einen andern vor ein solches Entweder-Oder zu stellen. Ich aber, der ich ohne Autorität bin, ich darf nicht so reden; ich glaube, daß du ebenso selig wirst, wie irgendein Wahrheitszeuge, irgendein Glaubensheld ..." Und ich glaube, daß du, Sören Kierkegaard, hier weder daran denkst, wie sich's in dieser Sache wirklich verhalte, noch daran, wie du deinen Leser zur ernsten Selbstprüfung bringen könntest, sondern nur daran, was du deiner „Taktik" entsprechend sagen müsstest. Denn entweder hat jene Autorität mit ihrer Drohung recht, daß der gemütliche Gewohnheitschrist zur Hölle fahre; oder hast du mit deinem Glauben recht, daß der gemütliche Gewohnheitschrist ebenso selig werde wie irgendein Märtyrer (vielmehr: so gut selig werde wie der Märtyrer; man kann nicht seliger werden als selig): wenn du aber nicht die Kunst verstehst, nicht zu glauben, was du glaubst, und dafür zu glauben, was du nicht glaubst, so mußt du deine fingierte Autorität des Irrtums bezichtigen, ihr also die Autorität absprechen. Du fingierst eine Autorität, die für dich nicht Autorität ist! Du fingierst einen Glauben, den du nicht hast! Oder ist das alles, das mit der Autorität, und das mit deinem Glauben, nur eine auf mich, deinen Leser, berechnete Fiktion! Und nun laß dir auch einmal von einem wirklichen, nicht bloß von dir gedachten Leser sagen, was du mit solchen Fiktionen ausrichtest. Ich habe deine taktischen Manöver nachgerade gründlich, bis zum Ekel satt. Mir ist es nachgerade ganz gleichgültig („wurscht", wenn du erlaubst oder nicht erlaubst), ob du glaubst, daß ich so selig werde wie irgendwer, oder eine von dir fingierte Autorität mir sagt, daß ich zur Hölle fahre; ich besinne mich auch gar nicht mehr, ob du recht hast oder die von dir fingierte Autorität recht hat; und insbesondere ist es mir gänzlich wurscht, ob es der von dir fingierten Autorität leicht oder schwer wird, mich in die Hölle zu schicken / nein, zu sprechen! Ich bedaure höchstens sie (oder dich, der sie fingiert), daß sie mit allergrößter Selbstverleugnung, unter den ungeheuersten Schmerzen der Sympathie, sich überwindet, ein Urteil zu sprechen, auf das gar nichts ankommt. Wenn du Jüngstes Gericht spielen willst, ich sehe dir ohne Herzklopfen zu, und wende mich, wenn dein Spiel mich langweilt, ohne Herzklopfen ab. Und dann überlege ich mir, was du dir noch nie-

mals ernsthaft überlegt hast: die wirklichen Bedingungen „ewigen Lebens". Ich danke dir, daß du mich dazu genötigt hast. Und ich danke es dir auch, daß ich es als völlig unnütz erkannt habe, mich in dem circulus vitiosus „Gesetz" / „Evangelium", „Verdienst" / „Gnade" in infinitum zu drehen. Ich sehe ohne die Bibel oder trotz der Bibel ein, daß dieses Entweder / Oder falsch ist; und du jammerst mich, daß du dich (ganz gegen deine Natur!) abmühst, dieses „Entweder / Oder" in ein „Sowohl / als auch" zu verwandeln. Da du, wie die ganze Christenheit, mit der Bibel über die Bedingungen ewigen Lebens dir nicht klar wirst, versuche ich, wie weit ich ohne Bibel komme. Da ich ja nur mit mir zu tun habe, kann ich, muß ich das wohl versuchen: auf eigene Verantwortung und Gefahr.

Damit erledigt sich für mich auch etwas anderes von selbst, das dir, Sören Kierkegaard, offenbar große Sorge macht: wie der Wagen des Christentums durch den Hohlweg, in dem er sich festgefahren hat, hindurchgezogen werde. Meinetwegen mag das Christentum in der Klemme steckenbleiben, in der es ist! Ich verschwende mein Mitgefühl nicht an Personifikationen. Mich interessiert (um meinetwillen, und um andrer willen) die Frage des ewigen Lebens: also, ob es so was gibt; und wie man (ich, du, er, sie, es) etwa zu ewigem Leben kommen kann. Da ich mich für das ewige Leben interessiere (ob es das gebe; und wie das zu erreichen sei), interessiert es mich auch, daß gewisse Leute, die sich „Christen" nennen, behaupten, es gebe ein ewiges Leben, und auch behaupten, daß sie den Weg zum ewigen Leben wissen. Aber an diesen Behauptungen interessiert mich nur, ob sie wahr sind, nicht etwa, wer sie für wahr hält. Doch nein, auch das interessiert mich: weil es sich ja für den Betreffenden um ewiges Leben handelt. Das erregt mein Mitgefühl; und dann bewegt es mich, ob er wirklich auf dem Weg zum Leben ist oder nicht. Geht es aber für den Betreffenden nicht um ewiges Leben, so ist es mir ganz gleichgültig („wurscht"), ob er das sogenannte Christentum annimmt oder ablehnt. Also: mich interessiert an dem Christentum nur seine Wahrheit; sonst nichts; aber auch gar nichts. Und die Wahrheit des Christentums wäre: daß es das ewige Leben gibt, von dem die Christen reden; und daß der Weg zum ewigen Leben, den die Christen mich weisen, mich wirklich zum ewigen Leben

führt. Da mich aber die vielen Christen viele Wege zum ewigen Leben weisen (die sie alle „Christentum" heißen), und ich nicht die Zeit habe, jeden dieser Wege so weit zu gehen, daß ich mich überzeugen könnte, ob er auch wirklich zu ewigem Leben führt: so interessiere ich mich auch für die Wahrheit des Christentums (vielmehr: der Christentümer) nicht mehr, sondern nur noch für die Frage des ewigen Lebens. Ich suche mir also darüber selbst, auf eigene Verantwortung und Gefahr, klar zu werden, statt mich bei den sich streitenden Christen auf den Weg zum ewigen Leben durchzufragen. Dem Christentum aber (vielmehr: den Christentümern) mag es gehen, wie es will: was geht das mich an! Wenn dir zu raten wäre, Sören Kierkegaard, würde ich dir raten, es auch so zu halten; und das könntest du tun, ohne dir etwas zu vergeben: denn das ist nur die Konsequenz deines großen Gedankens „der Einzelne"; an welchen Gedanken du sogar deine geschichtliche Bedeutung geknüpft glaubst. Aber mir scheint: du bist klüger, als du weißt; und deshalb, weil du nicht weißt, wie klug du bist, willst du klüger sein, als du bist. Dieses Paradoxon empfehle ich dir „zur Selbstprüfung".

18

Wenn der Landpfarrer, der durch Kierkegaards Rechenschaftsbericht über seine schriftstellerische Wirksamkeit angeregt wurde, „Beobachtungen über Magister Kierkegaards schriftstellerische Wirksamkeit" niederzuschreiben, gewußt hätte, daß Kierkegaard eine neue Schrift der Gegenwart zur Selbstprüfung empfehlen wolle, hätte er wohl auf den Gedanken kommen können, seine Beobachtungen Kierkegaard zur Benützung bei der auch ihm notwendigen Selbstprüfung zu empfehlen. Allerdings hätte er sein Schriftchen dann auch umschreiben müssen; und auch dann hätte Kierkegaard darin vermutlich nur den Angriff gesehen, nicht eine Anregung und Beihilfe zu einer notwendigen Selbstprüfung. Die Erwiderung Kierkegaards zeigt, daß er durchaus nicht der Meinung war, seine Position und Taktik bedürfe einer Revision.

Der Landpfarrer bittet gegen den Schluß seines Schriftchens den von ihm besprochenen geehrten Autor (sonst nennt er ihn auch den edlen Autor, den herrlichen Autor), der selbst gegen alle Prädikanten

so streng sei, diese Beobachtungen eines Prädikanten wohlwollend aufzunehmen, der mit des Autors Methode nicht so ganz einig sein könne, wie er es wünschte. Er will also nicht den Unbefangenen, Unbeteiligten spielen, sondern bekennt sich als einen der von Kierkegaard so heftig angegriffenen Prädikanten. Und er will nun sichtlich Kierkegaard zeigen, daß der Prädikant sich auch über ihn ein Urteil erlaube. Doch läßt er sich nicht hinreißen, einfach Böses mit Bösem zu vergelten. Wenn Kierkegaard (durch Anticlimacus) so redet, als ob heutzutage niemand, schlechterdings niemand „predigen" könne, findet zwar auch er in dessen Schriften nur eine tief eingreifende Bußpredigt, nicht aber die rechte christliche Predigt, die mehr sein solle und auch schwerer sei als die bloße Bußpredigt. Aber sein Schlußurteil über Kierkegaard ist unerwartet freundlich, ohne doch den Verdacht der Ironie zu erregen. Er anerkennt, daß ein selten energischer Geist dazu gehöre, so wie Kierkegaard allein aus einem inneren Beruf unermüdlich zu wirken und zu arbeiten: die Art von Geist nämlich, die Augustinus mit den Worten beschreibe: „Mein Herz ist unruhig in mir und findet keine Ruhe, ehe es in dir zur Ruhe kommt, o Gott." „Diese heilige Unruhe bei dem Autor, die stets weiter und weiter treibt, setze ich über alle seine Schriften. Es ist diese heilige Unruhe, die ich in Kierkegaards Büchern liebe, ob ich auch mit den Büchern selbst nicht immer einig sein kann. Sie ist die Quelle seiner großen, unermüdlichen Produktivität; und wenn der Autor oft von seinem inneren Leiden spricht, wird man schwerlich fehlgehen, wenn man darunter wesentlich die Leiden dieser inneren Unruhe versteht. Spricht er aber zugleich davon, daß er nicht hinlänglich Anerkennung gefunden habe, so darf ein Pfarrer sich wohl erlauben, ihn daran zu erinnern, daß die beste Anerkennung geistiger Arbeit die ist, von der ein Autor selbst nichts zu wissen bekommt." Damit hat der angegriffene Prädikant seinen Gegner eher zu hoch als zu tief eingeschätzt. Kierkegaards innere Leiden sind leider nicht bloß, und oft nicht einmal wesentlich, die dieser heiligen Unruhe. Sehr streng ist dagegen des Landpfarrers Urteil über Kierkegaards Schriftstellerei, sofern in dieser ja die christliche Bewegung sich vollziehen soll, und sofern diese ja auf das Christliche aufmerksam machen soll. Darin vermißt er die heilige Einfalt und Keuschheit, welche ästhetische Lockmittel

verschmäht, und die edle Popularität. Populär seien Kierkegaards Schriften doch eigentlich nicht; und was ihnen bei manchem so großes Ansehen verschaffe, das sei die geistreiche, immer mit Humor und Witz gewürzte Reflexion, also der Zusatz ästhetischer Weltlichkeit, der reflektierenden, halbphilosophisch gebildeten Lesern ein feineres Christentum in Aussicht stelle; und gerade das gefährde auch die um ihres unvergänglichen Gehalts willen zu wünschende dauernde Nachwirkung von Kierkegaards Schriften. Auf diesen Abweg aber sei Kierkegaard dadurch gekommen, daß er auf das Christliche die von Sokrates her berühmte mäeutische Methode anwenden will, die auf das Christliche nicht angewendet werden könne; und daß er dadurch dem Christentum aufhelfen will, habe seinen tieferen Grund in dem Mangel an Vertrauen auf den in der christlichen Gemeinde fortwirkenden Heiligen Geist. Dies etwa das Wesentliche in dieser Kritik Kierkegaards, die reichlich seine eigene Gedanken gegen ihn verwendet.

Vielleicht hat Kierkegaard sich eben dadurch zu einer Erwiderung reizen lassen, die unter dem Schein der Überlegenheit eine bedenkliche innere Unsicherheit verrät. Nach einer leider sehr „geistreichen" Einleitung mäkelt er an dem Titel des Schriftchens: da der Landpfarrer gesteht, daß er nicht alle Schriften Kierkegaards gelesen habe, und da er andrerseits selbst sagt, daß er durch Kierkegaards Rechenschaftsbericht über seine schriftstellerische Wirksamkeit zu seinem Schriftchen angeregt worden sei, sollte dieses eigentlich betitelt sein: „Einige Bemerkungen anläßlich Mag. K.s kleiner Schrift ‚Meine schriftstellerische Wirksamkeit'." Aber der Landpfarrer behandelt wirklich Kierkegaards schriftstellerische Wirksamkeit, nur natürlich unter dem Gesichtspunkt, unter dem Kierkegaard sie betrachtet wissen will; und er kennt sie offenbar so weit, daß das Studium des Restes (und wenn dieser Rest sogar die größere Hälfte wäre) seine Auffassung schwerlich mehr ändern würde. Sodann findet Kierkegaard es ganz ungehörig, daß der Landpfarrer ihn angreife, ohne den eigenen Namen zu nennen, und doch selbst gegen ihn betone, daß die Märtyrer sich nicht unkenntlich im Hintergrund gehalten haben. Aber Kierkegaard selbst erlaubt sich Pseudonymität und Anonymität, wie es ihm paßt (hat auch seine Pseudonyme mit Namen genannte Persönlichkeiten angreifen lassen); und wir

wissen jetzt aus seinen Tagebüchern, daß er seinen Anticlimacus auch deshalb dichtete, damit er nicht ein Martyrium herausfordere. Der Landpfarrer aber riskiert durch seinen Angriff auf Kierkegaard, wie dieser selbst spitzig bemerkt, eher Beförderung als ein Martyrium. Wie, wenn er also aus Selbstverleugnung seinen Namen nicht nennte? Im übrigen hat er von sich gesagt, was Kierkegaard und das Publikum von ihm allein zu wissen brauchte: daß er einer der von Kierkegaard so scharf beurteilten Prädikanten sei. Sein Name (Gude) tut wirklich nichts zur Sache. Sodann meint Kierkegaard, den Landpfarrer beschäftige allein die Frage, ob seine Schriften populär, nämlich eine sinnliche Macht werden können. Darin täuscht Kierkegaard sich ohne Zweifel: was diesen Prädikanten beschäftigt, ist offensichtlich die Abwehr von Kierkegaards Angriff auf die Prädikanten. Und wenn er recht hätte: das vergiftet den Geisteskampf, daß man den geheimen, eigentlichen Absichten oder Motiven des Gegners nachspürt. Sollen wir nun etwa fragen, warum Kierkegaard dem Landpfarrer unterschiebt, ihn beschäftige vornehmlich die Frage, ob seine Schriften populär werden können? Etwa darum, damit wir vergessen, *was* der Gegner gesagt hat / nicht zu der Frage, ob Kierkegaards Schriften populär werden *können*; sondern zu der Frage, wie sie eine Popularität von sehr zweifelhaftem Wert sich erworben haben? Daß sie (oder einige von ihnen) nämlich nicht durch ihre religiöse Tendenz, sondern durch den Zusatz ästhetischer Weltlichkeit zur Sensation geworden seien? Denn Kierkegaard findet es nicht angebracht, in seiner Erwiderung auf dieses Bedenken des Landpfarrers so einzugehen, daß wirklich darauf eingegangen wäre. Da kommt er nur wieder mit dem, daß die Pseudonymen gedichtete Persönlichkeiten seien und was sie sagen im Charakter ihrer dichterischen Individualität gehalten sei uff. / wie wenn damit sich nicht auch jeder Pornograph hinausreden könnte. Kierkegaard selbst ist sehr darauf angewiesen, daß man ihm bei seiner zweideutigen Schriftstellerei eine redliche, gute Absicht zutraue; also soll er auch andern eine redliche, gute Absicht zutrauen, sogar wenn sie gegen ihn schreiben. Und dann soll er, wenn er sich überhaupt mit ihnen beschäftigen will, auf ihre Gedanken eingehen.

Nun hat der Landpfarrer zur Frage gestellt, ob die Mäeutik auf das Christliche anwendbar sei; und er hat sein Urteil, daß das nicht der

Fall sei, unter anderem damit begründet, daß Christus und seine Apostel die mäeutische Methode nicht verwendet haben. Das wisse er auch, erwidert Kierkegaard; und der Landpfarrer, wenn er ein Leser seiner Schriften wäre, sollte wissen, daß er oft genug auf den entscheidenden Unterschied hingewiesen habe, ob man das Christentum Nicht-christen verkündige, oder (in der „Christenheit") „Christen", die in der Sinnestäuschung dahinleben, daß sie Christen seien. Wo aber eine Sinnestäuschung zu beseitigen sei, da sei die Mäeutik an ihrer Stelle. Der Landpfarrer beliebe das zu ignorieren, um einen nichtssagenden Einwand zu machen. Damit glaubt Kierkegaard die Hauptsache so gründlich erledigt, daß er sofort wieder zu einer Nebensache übergehen kann. Er hatte nämlich in seinem Rechenschaftsbericht stark hervorgehoben, daß seine Schriftstellerei mit Mäeutik begonnen habe, um zu dem direkt Religiösen überzugehen, das doch von Anfang an zur Stelle gewesen sei; und er hatte daran die allgemeine Bemerkung geknüpft, daß die Bewegung [in seiner Schriftstellerei], da sie [als die christliche Bewegung] auf das Einfältige hinzielte, über kurz oder lang in direkter Mitteilung habe endigen müssen. Daraus hatte der Landpfarrer geschlossen, Kierkegaard sehe in der direkten Mitteilung die höhere Art der Mitteilung. Kierkegaard aber behandelt diese Deutung seiner Worte als willkürliche Mißdeutung. Denn / doch, ich muß ihn selbst reden lassen, da ich mir nicht getraue, seine Meinung unmißverständlich wiederzugeben. Er erwidert: „Ich rede von dem, zu dem Direkten zu kommen, und sage: für den, der so erzogen wird, muß es mit dem Direkten endigen / und ‚die ganze Schriftstellerwirksamkeit ist meine eigene Erziehung'; aber ich sage nicht, daß das das Höhere ist, oder daß direkte Mitteilung ohne weiteres höher ist als indirekte. Wenn einer damit beginnt, dichterisch (also nur wie ein Phantasie-Höheres), dichterisch (aber deshalb auch durch Pseudonyme, gedichtete Persönlichkeiten) indirekte Mitteilung auszuweisen [= auszuüben?] und nun sich erziehen läßt (aber daß er der Erziehung bedarf, ist daraus zu erkennen, daß sein Beginn nur ein Dichterisches war, ein Phantasie-Höheres), so muß das mit dem Direkten endigen. Und ‚meine ganze Schriftsteller-Wirksamkeit ist meine eigene Erziehung': ich bin nicht ein Lehrer, sondern ein Lernender, ob ich auch meine, annähernd auf das Christliche aufmerksam gemacht zu

haben; so daß z. B., wenn ein Jüngling alle die Schriften in chronologischer Ordnung gelesen hat, oder wenn ein Jüngling sie in dieser Ordnung lesen will und indem er sie liest sich hingeben will, so wird es hoffentlich annähernd erreicht sein, daß er auf das Christliche aufmerksam geworden ist. Aber der, der erzogen wird, muß mit dem Direkten endigen. Anders mit ‚dem Lehrer' (‚dem Lehrer' in eminentem Sinn), der, nach vollendeter Erziehung nun beginnt, und im Charakter [auftretend] mit indirekter Mitteilung beginnt. Er endigt nicht mit direkter Mitteilung; nein, er bleibt im Charakter und in der indirekten Mitteilung, stirbt im Charakter (im allgemeinen nicht einen stillen Tod). Aber einen solchen ‚Lehrer' hat dies mein sinnliches Auge nie gesehen / ich weiß nicht, ob Euer Hochehrwürden einen solchen sehen, selbst wenn Sie sich im Spiegel sahen." Also: indirekte Mitteilung sei die höhere, die höchste Mitteilung. Und deshalb sei Kierkegaard (wie wir jetzt zu unserer Verwunderung erfahren) durch den Übergang zur direkten Mitteilung, nach der „Unwissenschaftlichen Nachschrift" und jetzt vollends durch das Schriftchen „Über meine schriftstellerische Wirksamkeit", zu dem Niedrigeren hinabgestiegen (wobei er ja insbesondere mit der Anfechtung zu kämpfen hatte, ob er sich soviel anmaßen dürfe!). Ich bezweifle, ob er sich das von einem andern hätte sagen lassen. Er tut sich m. E. mit diesem Urteil auch entschieden Unrecht. Und wie kann er nur eine Konsequenz seiner (doch hoffentlich erfolgreichen) Erziehung [durch Gott] darin sehen, daß er von einer höheren Form der Mitteilung zu einer niedrigeren Form der Mitteilung hinabgestiegen wäre! Sinn hätte das nur, wenn er sich jene nur voreilig angemaßt gehabt hätte. Aber eine bloß angemaßte, affektierte höhere Form der Mitteilung ist gewiß keine wirklich höhere Form der Mitteilung. Übrigens ist die Sache, um die sich's eigentlich handelt, nicht die höhere, sondern die richtige Form der Mitteilung (insbesondere des Christlichen), und wenn es verschiedene Formen der Mitteilung gibt, ist die Sache, um die sich's handelt, dies, wann jede derselben die richtige Form ist. Bei dieser Sache zu bleiben, und in dieser Sache richtig zu sehen, wird aber Kierkegaard dadurch verhindert, daß er sich in dem Gegensatz der direkten und indirekten Mitteilung festgebissen hat, und daß er gegenüber der von den Dozenten und Prädikanten geübten („direkten") Mittei-

lung seine eigentümliche („indirekte") Mitteilung nicht bloß als eine auch berechtigte, sondern als die höhere nachweisen muß. Halte ich mich an das, was Kierkegaard zur Sache sagt, so möchte ich nicht drei, sondern zwei Arten von Mitteilung unterscheiden, deren jede wieder zwei Unterarten hat. Die Wahrheit kann „im Charakter" mitgeteilt werden: dadurch nämlich, daß man sie andern vorlebt; wobei man entweder es dabei bewenden lassen kann, daß man die Wahrheit eben lebt (in unbedingtem Vertrauen auf Gott den Nächsten unbedingt liebt), oder die Erklärung hinzufügen kann, daß das eben die Wahrheit ist, was man so lebt (unbedingte Liebe zum Nächsten in unbedingtem Vertrauen auf Gott). Und die Wahrheit kann „nicht im Charakter" mitgeteilt werden (also nicht so, daß man sie selbst lebt): indem man entweder dichterisch Persönlichkeiten darstellt, die die Wahrheit leben, oder die Wahrheit wissenschaftlich darstellt, die gelebt werden sollte. In jeder dieser Formen kann die Mitteilung der Wahrheit mehr oder weniger vollkommen sein (es fragt sich z. B. sehr, ob Climacus und Anticlimacus ihre Wahrheit wirklich „im Charakter" mitteilen), und immer ist die Frage, ob das Mitgeteilte auch die Wahrheit ist. Diese letztere Frage existiert für Kierkegaard nicht, da für ihn das Christentum unfraglich die Wahrheit ist. Wie die Wahrheit aber in einer dieser Formen am vollkommensten mitgeteilt werden kann, ist eine Nebenfrage; und eine Nebenfrage ist auch noch, ob die „dichterische" oder „wissenschaftliche" Mitteilung der Wahrheit, die man nicht selbst lebt, die bessere ist. Die Hauptfrage ist, ob man überhaupt die Wahrheit „charakterlos" mitteilen kann: ohne die Wahrheit selbst zu leben. Es liegt in der Konsequenz von Kierkegaards Denkweise, daß er diese Frage verneinen muß. Und Kierkegaard gesteht sich selbst und andern zu, daß er selbst die Wahrheit nicht „im Charakter", also nur „charakterlos" mitteilen kann. Aber das kann er weder andern noch sich selbst zugestehen, daß seine „dichterische" Mitteilung der Wahrheit, wesentlich betrachtet, ebenso „charakterlos" ist wie die „dozierende" der Professoren und Prädikanten. Und das verschleiert er sich selbst dadurch, daß er seine „dichterische" Mitteilung der Wahrheit und die Mitteilung „im Charakter" als „indirekte" der „direkten" Mitteilung der Dozenten und Prädikanten entgegensetzt; so daß die indirekte Mitteilung die nicht im Charakter

ist, doch der Mitteilung im Charakter die auch indirekt sei wesentlich gleichartig und mit dieser zusammen von dem Dozieren wesentlich verschieden wäre. Aber die „Mitteilung im Charakter" ist gar nicht „indirekt". Was soll denn darin Indirektes sein, daß jemand einfach die Wahrheit lebt? und daß er etwa auch noch sagt: „Ich, so wie ich lebe, ich bin die Wahrheit"? Daß ihm das nicht geglaubt wird, macht seine Mitteilung nicht „indirekt"!...

Auf das wichtigste Bedenken des Landpfarrers gegen seine Wirksamkeit geht Kierkegaard überhaupt nicht ein: darauf nämlich, daß er kein Vertrauen habe zu dem in der Gemeinde gegenwärtigen Heiligen Geist. Der Landpfarrer gleitet allerdings über die Schwierigkeit leicht hinweg, in der gegenwärtigen bestehenden Christenheit die eine, heilige, allgemeine christliche Kirche zu glauben; aber das ist für Kierkegaard doch kein Grund, über die Schwierigkeit hinwegzugleiten, daß nach seiner Meinung der Heilige Geist des Christentums Abschaffung in der Christenheit nicht hat verhindern können oder wollen. Ist das nicht auch eine der Paradoxien des Christentums, an denen man sich nicht ärgern darf, daß die heilige Kirche trotz ihrer tatsächlichen Unheiligkeit eben doch die heilige Kirche ist? Ein nichtssagender Einwand ist das doch nicht, daß Kierkegaard des Vertrauens zu dem Heiligen Geist ermangle; ignoriert Kierkegaard ihn deshalb, weil er darauf nichts zu sagen hat? oder nur Nichts-sagendes zu sagen hätte? Denn mit einem Hinweis auf die Gebete an den Heiligen Geist, die er seinen Schriften eingeflochten hat, wäre allerdings nichts gesagt.

Kierkegaard hat die von ihm entworfene Erwiderung auf das Schriftchen des Landpfarrers nicht drucken lassen. Daran hat er sehr wohlgetan, denn sie ist wirklich nicht gut. Was er sagt, hätte niemand überzeugt, den er erst hätte überzeugen müssen; und der Ton, in dem er redet, hätte ihm selbst bei jedem andern Zweifel erweckt an der Innerlichkeit seiner Überzeugung. Doch scheint Kierkegaard seine Erwiderung nicht deshalb zurückgehalten zu haben; in einer Randglosse äußert er nur das Bedenken, die Situation könnte sinnlos werden, wenn er sich über seinen Rechenschaftsbericht mit einem Anonymus tiefer einlasse. So mag er dies auch nur aus taktischen Gründen unterlassen haben. Es hätten aber doch auch recht gute taktische Gründe dafür gesprochen,

daß er sich mit dem Anonymus trotz seiner Anonymität tiefer einließ / tiefer, als er es in der von ihm entworfenen Abfertigung getan hatte. Denn die Situation war schon sinnlos; das ganze Schriftchen des Landpfarrers hatte (und wenn jedes Wort darin richtig gewesen wäre) keinen rechten Sinn. Das nachzuweisen (und so, daß das Sinn gehabt hätte) wäre durchaus im Interesse der Sache gewesen. Aber Sinn hätte diese Erwiderung an den Landpfarrer nur gehabt, wenn Kierkegaard seinen eigenen großen Anteil an so sinnloser Schriftstellerei offen eingestanden, also zuerst selbst erkannt und dann andern eingestanden hätte.

Der Landpfarrer hatte nämlich erstens den großen wesentlichen Fehler gemacht, daß er über Kierkegaard schrieb für andre, nicht an Kierkegaard für ihn. Eigentlich hat das doch keinen Sinn, über jemand in seiner Gegenwart zu andern so zu reden, als ob er nicht da wäre; und man redet zu einem Menschen auch immer etwas anders als in seiner Abwesenheit über ihn. Der Landpfarrer hätte Kierkegaard gewiß nie als „Sie edler Autor", „Sie herrlicher Autor" angeredet. Wenn aber Kierkegaard diesen Fehler des Landpfarrers rügen wollte, durfte er ihn durch seine Rüge nicht fortsetzen, durfte also nicht auch statt zu ihm über ihn reden. Er mußte ihm also einen offenen Brief schreiben, worin er gewiß auch verschiedenes nicht oder anders gesagt hätte als in der projektierten Erwiderung. Und um seiner Rüge allen Anschein kränkender Überheblichkeit zu nehmen, hätte er hinzufügen können (was überhaupt die Ehrlichkeit verlangte), daß er leider denselben Fehler bis dahin auch schon oft, ja gewohnheitsmäßig gemacht habe, indem er über die Spekulanten, Dozenten und Prädikanten geredet habe statt zu ihnen, und über sie oft so geredet habe, wie er zu irgendeinem von ihnen als gebildeter Mensch gewiß nicht geredet hätte. Endlich hätte er dem Landpfarrer den freundlichen Vorschlag machen können, daß sie von dem sinnlosen Gerede übereinander zu einer sinnvollen Unterredung miteinander übergehen wollen. Da er ja dadurch, daß er den Vorschlag machte, schon damit begonnen hätte ihn auszuführen, hätte er schwerlich eine abschlägige Antwort bekommen.

Der Landpfarrer hatte noch einen zweiten schweren Fehler begangen: er behandelt als die Hauptsache Kierkegaards schriftstellerische Wirksamkeit, und kommt von da aus auf die Frage, wie das Christentum ver-

kündigt werden könne und solle; während diese Frage doch die Hauptfrage ist und Kierkegaards Tätigkeit ein selbständiges Interesse nicht beanspruchen kann. (Das hat u. a. die schlimme Folge, daß er mit Kierkegaard in dem Pfarrer nur den Prädikanten sieht, nicht den Seelsorger, während der Pfarrer doch wesentlich Seelsorger ist und die Predigt nur eine Form der Seelsorge.) Kierkegaard hätte ihm nun erwidern müssen: „eigentlich handelt sich's gar nicht um mich, sondern um die Sache, um die sich's in meiner schriftstellerischen Wirksamkeit handelt"; aber dann hätte er sofort hinzufügen müssen: „leider wollte ich selbst dieser Sache dadurch dienen, daß ich von mir redete, ob auch davon, wie ich ihr bis jetzt habe dienen wollen"; und dann hätte er vorschlagen können: „schweigen wir jetzt von mir, um den sich's eigentlich gar nicht handelt, und reden wir von der Sache, die uns beiden so wichtig ist, daß wir beide ihr dienen möchten." Darauf hätte der Landpfarrer nur erwidern können: „Ja; und schweigen wir dann auch von den Pfarrern und Professoren, um die sich's eigentlich auch nicht handelt, reden wir dann vielmehr von der Sache, die uns beiden so wichtig ist, daß wir beide ihr dienen möchten." Und dann hätten sie in freundschaftlichem Gespräch (in dem einer den andern nach dem fragte, was er nicht wußte, und einer dem andern das sagte, was er wußte) sich darüber belehren und beraten können, was sie (jeder für sich, und etwa auch beide miteinander) im Interesse der gemeinsamen Sache tun müßten und tun könnten. Dann hätten sie aber nicht damit begonnen, ob die Wahrheit paradox sein müsse oder auch mehr oder weniger wahrscheinlich sein könne, und ob die Wahrheit direkt oder indirekt mitgeteilt werden könne, und ob Jesus und seine Apostel sie direkt oder indirekt mitgeteilt haben; hätten auch nicht damit begonnen, über die Herrlichkeit des Christentums und den traurigen Zustand der Christenheit zu reden; und hätten auch nicht mit der großen (für sie zu großen) Frage begonnen, wie das Christentum in der Christenheit wieder eingeführt werden könne. Dann hätten sie sich vielmehr zuerst dessen erinnert, daß der Nachbar Petersen blind, der Nachbar Michelsen taub, der Nachbar Andersen lahm, der Nachbar Jespersen aussätzig, die Nachbarin Sörensdatter gestorben sei, und hätten darüber beraten, wie sie etwa diese Kranken heilen, diese Tote wiederbeleben könnten. Das hätte

dann wohl auch zu der Frage geführt, welcher von den Nachbarn, denen sie helfen möchten, direkt belehrt und ermahnt werden müsse, welcher nur indirekt beeinflußt werden könne. Usf. usf.... Es hätte dem angestellten christlichen Pfarrer Gude und dem freien christlichen Schriftsteller Kierkegaard gleich gut gestanden, sich so miteinander ins Benehmen zu setzen. Und wenn Gude so was nicht in den Sinn gekommen war, hätte es um so mehr Kierkegaard einfallen müssen, daß dies die selbstverständliche Konsequenz aus seinen guten Gedanken über den Einzelnen und über die Liebe zum Nächsten war.

Aber Kierkegaard hat diese Konsequenz nicht gezogen. Denn er verstand selbst nicht, was er gelehrt hatte; und deshalb traute er dem Landpfarrer, seinem Nächsten, wohl auch nicht zu, daß es ihm auch um die Sache zu tun sein könne, und vielleicht so gut wie ihm.

19

In einer Nachschrift kommt der Landpfarrer auch noch auf die inzwischen erschienene Schrift „Zur Selbstprüfung" zu sprechen, bespricht sie nun aber in einer Weise, die dem Ernst der Sache wirklich nicht entspricht. Die wesentliche Änderung in Kierkegaards Schriftstellerei, die nach seiner eigenen, zuvor geäußerten Meinung auf diesen Rechenschaftsbericht hin zu erwarten wäre, vermag er nicht zu entdecken. Offenbar hat ihn verstimmt, wie Kierkegaard in dieser neuen Schrift gelegentlich, aber auffällig genug, seinen Standpunkt genau zu bestimmen versucht hat. Kierkegaard hatte da gesagt: „Es ist unter uns ein hochehrwürdiger Greis, der oberste Geistliche dieser Kirche; was er, seine ‚Predigt', gewollt hat, dasselbe will ich, nur einen Ton stärker / entsprechend der Verschiedenheit meiner Person, und entsprechend der Verschiedenheit der Zeit." Dazu bemerkt der Landpfarrer: „So sehr man sich auch von dem Innern, der inneren und heiligen Unruhe in den Arbeiten des ausgezeichneten Autors angezogen fühlt, so schwierig ist es doch, diese Erklärung zu verstehen. Derselbe Autor, der auf der nächsten Seite wiederholt, daß er ‚ohne Autorität' sei, vergleicht sich hier mit dem obersten Geistlichen dieser Kirche ... Einen ‚Ton stärker' / vielleicht; aber so manchen Ton anders: so daß eine Vergleichung oder Harmonie hier schwer zu erkennen ist."

Nachdem nun Kierkegaard sich schon entschlossen hatte, seine Erwiderung auf die Schrift des Landpfarrers zurückzuhalten, glaubte er wenigstens auf diese Bemerkung doch in einem offenen Brief an den Bischof Mynster eingehen zu sollen. Da schrieb er:

„Ich will nicht davon reden, daß es m. E. von einem anonymen Landpfarrer eine Naseweisheit ist, auf diese Weise gewissermaßen Ihre Partei übernehmen zu sollen, nämlich so zu reden, wie diese Sache betreffend nur Einer zu reden berechtigt ist: Sie selbst, hochwürdiger Herr Bischof, der Sie doch, selbst wenn Sie etwas Ähnliches sagen wollten, es gewiß nicht auf dieselbe Weise gesagt hätten.

„Doch nun zu dem, was ich will: veranlaßt durch diese öffentliche Äußerung des Landpfarrers will ich / entschuldigen Sie! / die Frage an Sie richten, ob Sie etwa ähnlich denken, es also mißbilligen, daß ich mein Verhältnis zu Ihnen so zu bestimmen suchte.

„Sobald es den Bischof Mynster gilt, bin ich zur Stelle. Da suche ich mir sofort zuverlässige Aufklärung zu verschaffen; / das habe ich jetzt getan, indem ich mich an Sie selbst wende, hochwürdiger Herr Bischof. Ein Wort von Ihnen, und ich bin sofort zu jeder näheren Erklärung bereit; item dazu, augenblicklich zurückzunehmen, wenn in dem, was ich gesagt habe, etwas Verkehrtes, etwas Unwahres wäre. Was wohl die meisten der Jüngeren von den Älteren überkommen haben, was ich insbesondere von meinem verewigten Vater überkommen habe: die ehrerbietige Hingebung an den ‚hochehrwürdigen Greis' κατ' ἐξοχήν (wie lieb ist mir dieser Ausdruck!): das habe ich, zu meinem Besten, redlich bewahrt. Ich werde (das hoffe ich) Euer Hochwürden mit derselben Hingebung bis zum Letzten folgen; und wenn auch ein anonymer Landpfarrer meinen sollte, ich verfolge Sie mit dieser Hingebung, soll mich das nicht beirren. Ja, wenn Sie selbst dieser Meinung wären / du, mein Gott, was soll ich da tun? Was so mit meinem Wesen zusammenhängt wie die Hingebung an Sie: das kann sich nicht ändern."

Auch dieses Sendschreiben hat Kierkegaard dann doch zurückgehalten; und er tat sehr wohl daran. Denn es entsprach durchaus nicht Kierkegaards wirklichem Verhältnis zu Mynster: nur in einer ganz rätselhaften Selbsttäuschung konnte er so schreiben. Hätte ihn jemand einfach gefragt, ob Mynster nach seiner Meinung dasselbe wolle wie er,

nur einen Ton milder / das Ja, mit dem er diese Frage gewiß gerne beantwortet hätte, wäre ihm doch im Halse steckengeblieben. Denn er ahnte bereits, daß seine ganze Wirksamkeit sich zuspitze zu einem Kampf auf Leben und Tod / mit dem hochverehrten Bischof Mynster, dem Seelsorger seines Vaters. Vielleicht sagte er sich sogar, daß er mit diesem Brief vielleicht einen Kampf eröffnen würde, vor dem er doch zurückbebte. Er schwieg denn auch nach „Zur Selbstprüfung" drei volle Jahre, weil jeder weitere Schritt in der eingeschlagenen Richtung den Zusammenstoß mit Mynster bringen mußte; und dann brach er das Schweigen mit dem vernichtenden Urteil über den inzwischen verstorbenen „ehrwürdigen Greis", daß er durchaus kein „Wahrheitszeuge" gewesen sei, sondern „in hohem Grade weltlich klug, aber schwach, genußsüchtig und nur groß als Deklamator".

Wir benützen diese lange Pause in Kierkegaards Schriftstellerei, um uns über die Entwicklung seines Verhältnisses zu Mynster zu orientieren.

Jakob Peter Mynster (geboren 1775, seit 1811 Pfarrer in Kopenhagen, seit 1834 Bischof von Seeland) war der verehrte Seelsorger von Kierkegaards Vater. Wodurch er sich dessen Verehrung erwarb, wie er also für dessen Seele sorgte, ist aus Kierkegaards Papieren nicht zu erkennen. Kierkegaard wurde von dem Vater mit Mynsters Predigten erzogen; aber wodurch und wie diese Predigten auf den heranwachsenden Knaben wirkten, ist aus Kierkegaards Papieren wieder nicht zu erkennen. / Die erste bedeutsame Äußerung über Mynster hat Kierkegaard den 26. August 1839 für sich aufgezeichnet. Sie lautet: „Grundtvigs Predigt ist doch nichts andres als eine unablässig sich wiederholende Auswanderung der Phantasie, eine wöchentliche Entleerung. Er spricht immer nur davon, daß die Kirche sich bis jetzt darum in ihrem vollkommenen Glanz nicht habe zeigen können, weil sie unter einem äußeren Druck stehe. Wenn der wegfalle, dann werde sich zeigen / ja, dann wird sich zeigen, ob diese seine Kirche die vollkommene Kirche ist, oder ob sie nicht in mancher Hinsicht eines Prädikanten wie Mynster bedarf, der immer alles auf das Individuum zurückführt (und da muß die Schlacht geschlagen werden) / und sich nicht in solche historische Weitläufigkeiten verliert." / Als Anfang 1843 sein Bruder

Peter in Konflikt mit dem Bischof kam (er hatte sich geweigert, die Taufe von Baptistenkindern zu erzwingen), schrieb er ihm: „Das tut mir wirklich leid; weil Du es bist, und weil der Bischof Mynster es ist, der, wie Du weißt, einer der wenigen Männer ist, über die ich mich freue" / und schrieb ihm weiter als seine unmaßgebliche Meinung: „Es ist wohl möglich, daß Du recht hast; aber widerspricht es überhaupt Deiner ganzen geistigen Konstitution, Dich im einzelnen Fall einfach in einen Beamten zu verwandeln, der tut was ihm befohlen wird, so wirst Du oft Schwierigkeiten bekommen. Ich meinesteils bin nie mehr froh, als wenn mir befohlen wird, namentlich von einem wirklichen Vorgesetzten; denn ich finde es leichter der Gehorchende zu sein als der Befehlende"; und er solle sich ja nicht durch die Rücksicht auf die Partei [nämlich der Grundtvigianer] bestimmen lassen: „man tut alles für eine Sache, nichts für eine Partei." / Aber im selben Jahre stoßen wir auf ein schweres Bedenken gegen Mynsters Verkündigung des Christentums. Kierkegaard schreibt in sein Tagebuch: „Wo ist doch die Grenze zwischen Lebensweisheit und Religiosität? Mynsters Predigten sind durchaus nicht immer rein religiös. Er tröstet sich auch damit, daß es doch vielleicht wieder gut werden könne, daß wieder bessere Tage kommen können usf. / was doch eigentlich noch kein religiöser Trost ist. Man sträubt sich dagegen, in den Strom hinauszuschwimmen, man versucht solange als möglich zu waten. Solange das nicht bestimmt entschieden ist, bleibt immer ein Zweifel, was die Wirklichkeit im Denken eines Menschen zu bedeuten habe." / Anfang 1844 zog sich Mynster durch eine Bemerkung über den Kirchenbesuch in Kopenhagen von einem anonymen [angeblichen] Pfarrer den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit zu. Dadurch fühlte sich Kierkegaard herausgefordert, nicht sowohl den Bischof zu verteidigen, als vielmehr dessen Gegner ironisch abzufertigen. Doch ließ er den Artikel nicht drucken: vielleicht auch deshalb, weil Mynster in dem angegriffenen Aufsatz (unter der Chiffre Kts) „Furcht und Zittern" und Kierkegaards „Erbauliche Reden" freundlich besprochen hatte. / Im Mai 1845 nennt er in einer öffentlichen Erklärung die Firma Kts unter den Autoritäten, die befugt seien, einen Neuling in der Literatur mit einem aufmunternden Wort zu begrüßen; und so dankt er ihr auch in der „Ersten und letzten Erklärung" vom

Februar 1846 mit tiefer Ehrfurcht, daß sie seine Schriften besprochen hat, während er sonst jedem dafür verbindlichst dankt, daß er seine Schriften beschwiegen hat. Darüber verspottet und getadelt, bezeugt er sich in seinem Tagebuch seine Pietät gegen die ältere Generation: „Meine Freude ist eben das, jetzt, da ich abbreche, in der dänischen Literatur alles unverändert zu lassen, Professor Heiberg in Ehren gehalten wie zuvor, Bischof Mynster so absolut veneriert wie möglich." / Den 9. Februar 1846 findet Kierkegaard Mynsters Predigt „vortrefflich"; aber um dieselbe Zeit entdeckt er in den Predigten Mynsters doch eine eigentlich trügerische Wendung; daß nämlich dem Sünder, der bereut und glaubt, in der Ewigkeit einmal gesagt werden soll: „Deine Sünden sind dir vergeben"; da doch die Schwierigkeit mit der Vergebung der Sünden darin liege, sie in der Zeit geltend zu machen, ihrer selbst gewiß zu werden und andern sie gewiß zu machen. / Im Sommer 1846 verherrlicht er Mynster in seinem Buch über Adler als den idealen Antipoden des „extraordinären Einzelnen". „Wahrlich," ruft er da aus, „wenn eine Lehre in ihrem Beginn sich einen Apostel wünschen muß, der im strengsten Sinn als Extraordinär außerhalb des Glieds stehen muß, oh, so wird dieselbe Lehre in einer späteren Zeit sich solche Haushalter wünschen, die nichts Neues zu bringen haben, die vielmehr im Ernst ihre Freude nur daran haben, das Allgemeine auszudrücken, und deren Freude es ist, mit im Glied zu gehen und uns andre zu lehren, daß wir Takt halten / wenn wir nur darauf achten, uns flink nach rechts zu richten." Ein solcher idealer Vertreter des Bestehenden ist eben Mynster; er hat sich ja als solchen eben in seiner Behandlung Adlers erwiesen. / Wenn aber Mynster ihm zur Ausführung seines eigenen Wunsches rät, auf eine Landpfarrei zu gehen, muß Kierkegaard entdecken (den 5. November 1846), daß sie beide in dieser Sache doch durchaus nicht eines Sinnes sind. Denn Mynster nimmt an, Kierkegaard wolle auf diesem Weg doch irgendwie zu etwas werden, während er ja in seiner Schwermut auf diesem Wege gerade so wenig wie möglich werden will. Seine Besprechung mit Mynster bestätigte ihm nur, daß er über seine eigentlichen Angelegenheiten, über das, was total und wesentlich und innerlichst seine Existenz konstituiert, mit niemand reden kann und darf, so daß eine Besprechung, wie er sie mit

Mynſter hatte, von ſeiner Seite faſt ein Betrug iſt. Das iſt ihm um ſo ſchmerzlicher, weil er Mynſter ſo hoch verehrt. / In weſentlich anderem Licht ſieht Kierkegaard Mynſter zwei Monate ſpäter, den 20. Januar 1847. Da ſchreibt er: „Wenn ich nicht à la Mynſter (und hier ſteckt Mynſters Ketzerei) das Beſtehende vergotten will und im Eifer für das Sittliche dieſes mit Spießbürgerlichkeit verwechſeln will; wenn ich nicht die Kategorie ‚des Extraordinären' überhaupt abſchaffen und (wieder à la Mynſter) nur hinterher verſtehen will, daß einmal ſolche [Extraordinäre] da waren: ſo kann ich nicht ſelbſt verwerfen, was ſo deutlich mir zur Aufgabe [an]gelegt iſt. Obſchon Mynſter ein gewiſſes Wohlwollen für mich hat (und vielleicht ſogar ein größeres als er Wort haben will), ſieht er in mir offenbar eine bedenkliche und doch gefährliche Perſon. Deshalb will er mich draußen haben auf dem Land. Er meint: ‚Noch iſt es [bis jetzt] gut gegangen; aber von einem Charaktermenſchen iſt alles zu fürchten' (insbeſondere für das ganze Netz [von Rückſichten], worin er das Daſein gefangen halten will). Sein Rat [an mich] iſt daher von ihm aus äußerſt konſequent, ſofern er es damit nicht ſo genau nimmt, ob nicht eines Menſchen innerſter Bau etwas Schaden nimmt, wofern er nur in der Welt, wie er es verſteht, etwas taugt. Mynſter iſt nie über den 70000 Faden Waſſer geweſen, um da draußen zu lernen; er hat ſich immer nur an das Beſtehende angeklammert, und nun iſt er ganz damit verwachſen. Das iſt das Herrliche an ihm. Ich werde ihn nie vergeſſen, werde ihn immer in Ehren halten, werde, wenn ich an ihn denke, immer an meinen Vater denken: mehr bedarf es nicht. Aber Mynſter verſteht mich nicht. Als Mynſter 36 Jahre alt war, hätte er mich nicht verſtanden, hätte ſich ſogar (damit er ſeine Karriere im Leben nicht verfehle) dagegen verhärtet, mich zu verſtehen; und nun kann er mich nicht mehr verſtehen." / Doch „mit Biſchof Mynſter iſt es eine andre Sache [als mit Heiberg, Martenſen & Co., für die ſich alles nur um Klugheit dreht, gute Tage, Anſehen, eine fette Pfründe, Vornehmheit]. Seine Tüchtigkeit iſt ſo groß, daß man ihm eine kleine Ketzerei zugute halten muß. Eine Mißlichkeit iſt allerdings da. Wenn nämlich die Welt nicht beſſer iſt, als ſie in ſeinen Predigten dargeſtellt wird, ſo iſt es damit eine eigene Sache, ſelbſt von der Welt hoch geachtet zu werden oder ſo viel Welt zu haben, wie er hat. Das iſt

keine Kunst, die Welt dunkel zu malen; die Kunst ist, daß das Leben genau ausdrückt und wiedergibt, was man von der Welt lehrt ... Aber Mynster ist und bleibt eine eminente Kraft und ein Regierungsmann, wie es wenige gibt. Jene Mißlichkeit hat er selbst vor Gott zu verantworten; und gewiß ist das, daß er von der Natur bestimmt ist, die Macht zu haben". (Anfang August 1847.) / Etwas später wird jene Mißlichkeit wieder erwähnt, Mynster aber doch zugestanden, daß er eine große Neigung habe, in der Minorität sein zu wollen. / Ganz geheuer ist es Kierkegaard bei seinem Verhältnis zu Mynster nicht; denn er muß sich beweisen, daß es „so rein wie möglich" ist. „Sofort das erstemal, da ich mit ihm redete, und später wiederholt habe ich Bischof Mynster so feierlich wie möglich gesagt, daß ich den Gegensatz zu ihm ausdrücke, und daß er mir außer durch meine Pietät gerade deshalb von Wichtigkeit sei. Und er hat mit voller Aufmerksamkeit darauf geantwortet, so daß er im Gespräch feierlich erklärte, daß er mich verstehe. Er sagte einmal, daß wir Komplemente zueinander seien. Darauf ging ich doch nicht ein, weil es höflicher war, als ich verlangen konnte, wiederholte vielmehr bloß auf das bestimmteste meine Verschiedenheit. Ich habe ihm gesagt, daß [in meinen Schriften] oft Dinge wären, von denen ich wüßte, daß sie ihm mißfallen müßten; aber ich hätte ihn doch dabei mit gedacht, ohne sie doch zu verändern." Aber was er in seinen Tagebüchern über Mynster geschrieben hatte, das hat er ihm doch wohl nicht vorgelesen. Deshalb konnte er soviel Höflichkeit von Mynster allerdings nicht verlangen. / Den 4. November 1847 glaubt Kierkegaard zu bemerken, daß Mynster durch sein letztes Buch („Leben und Walten der Liebe") doch verstimmt sei; und das kann nur dazu beitragen, daß sich sein Urteil über Mynster verschärft. Mynster weiß am Sonntag, wie wenigen der Kirchenchristen es mit ihrem Christentum Ernst ist, und tut am Montag, als ob es damit ganz in der Ordnung wäre, daß das ganze Land christlich ist. Mynster verwechselt Christentum und Bildung: „Christ zu sein, ist [für ihn] ungefähr das, was der natürliche Mensch sich in seinem glücklichsten Augenblick als das Höchste wünschen könnte, die gleichmäßige, harmonische Vollendung in sich selbst." „Wenn man aber so redet, ist man dann nicht 100000 Meilen weit entfernt von dieser Rede von dem Erlöser, der in der Welt leiden mußte und die

Kreuzigung des Fleisches fordert?" „Mynsters Religiosität ist ungefähr diese: man lebt wesentlich wie ein rechtschaffener Heide, macht sich das Leben bequem und gut, genießt sein Angenehmes / macht aber dabei das Zugeständnis, daß man noch weit davon entfernt ist, das Höchste erreicht zu haben. Dieses Zugeständnis hält er eigentlich für Christentum. Die Menschen, die er als Heiden bekämpft, sind nicht sowohl die, die so nach ihrer Lust leben, sondern die, die dieses Zugeständnis nicht machen wollen." Ja, auch für Mynster dreht sich schließlich alles um das Aus- und Einkommen; dadurch glaubt er die Menschen am besten beherrschen zu können. Immerhin glaubt Kierkegaard, daß Mynster im Falle der Not lieber das Leben als das Christentum aufgeben würde (er habe auch aus seiner früheren Zeit gewiß tiefere Eindrücke); aber klug wie er ist, wisse Mynster jeder ernsten Entscheidung auszuweichen. Und wenn es doch nicht zum Entscheidungskampf zwischen Christentum und Welt kommen solle; wenn die Staatskirche als berechtigt anerkannt werde: so sei es etwas Großes um eine Gestalt wie Mynster. Es wäre aber ein himmelschreiendes Unrecht, im Urteil über einen Mann die Voraussetzungen zu ignorieren, von denen aus er eben zu beurteilen ist. Summa: „Ehre sei dem Bischof Mynster! Er ist doch der einzige Zeitgenosse, den ich bewundert habe; und es ist mir immer eine Freude, an meinen Vater erinnert zu werden. Er ist so gestellt, daß ich die Mißlichkeiten in seiner Stellung gut sehe, klarer als irgendwer, der ihn angegriffen hat. Aber was ich zu sagen habe, läßt sich ganz wohl sagen, ohne ihn hereinzuziehen / wenn er nur nicht selbst fehlgreift. Es ist eine Zweideutigkeit in seiner Existenz, die nicht zu vermeiden ist, weil ‚Staatskirche' eine Zweideutigkeit ist. Aber nun läßt es sich ganz ausgezeichnet machen, ihm das ganze Moment der Erweckung innerhalb des Bestehenden zu unterschieben / und dann hat er nun auch einmal eine hohe Stellung. Greift er fehl; will er sich nicht damit begnügen, mit der Erhabenheit der Eminenz ganz ruhig zu sitzen und das Zepter zu halten und einen Sekondeleutnant die Sache machen zu lassen; glaubt er vielmehr, die Schlacht selbst schlagen zu sollen: so kann ihm niemand für die Folgen einstehen. Mein Korps ist just der Entsatz, dessen er bedarf. Sieht er fehl, so hat er nicht bloß mein Hilfskorps verloren (das wäre das geringste), sondern auch seine Stellung."

Bis jetzt scheint Mynster nicht fehlzugreifen. Er bewahrt Kierkegaard sogar seine Freundschaft trotz „Leben und Walten der Liebe". Und so tut es Kierkegaard leid, daß er ihm durch den dritten Teil der „Christlichen Reden" („Gedanken, die von hinten verwunden") doch wieder Anstoß geben muß; und so würde er ihm so gerne den vierten Teil („Abendmahlsreden") in tiefster Ehrfurcht widmen. Aber er findet dann doch, daß das nicht gehe. Und so hält er auch eine Anzeige von Mynsters letzten (im Dezember 1847 erschienenen) Predigten zurück, die mit der geistreichen Bemerkung schließt, daß Mynster, der zum Rat ersten Ranges ernannt worden war, den ersten Rang schon lange innegehabt habe.

Im Jahre 1848 sah Kierkegaard, daß alle, die in Kirche und Staat herrschen sollten, feige zurückwichen, während die Niederträchtigkeit raste; und da wurde ihm vollends klar, daß auch Mynster ohne Kompaß dahintrieb. Als Virtuos der Lebenskunst à la Goethe bewahrte er eine gewisse Würde; aber eigentlich drückte sein Leben nichts aus / oder also: daß er nichts war, als eben nur Beamter. Also: ein Herrscher ist auch Mynster nicht; seine ganze Regierungskunst ist nur weltliche Klugheit. Um das Christentum hat er nur das zweideutige Verdienst, durch seine bedeutende Persönlichkeit, seine Bildung und Überlegenheit in den vornehmen und vornehmsten Kreisen es in die Mode gebracht zu haben, als etwas, „das kein tieferer und ernsterer Mensch, kein Gebildeter entbehren könne". Womit er doch nur diesen vornehmen und vornehmsten Kreisen schmeichelte! womit er das Christentum dem Verdacht aussetzte, daß es der Protektion bedürfe! Mynster hat das Christentum „abgespannt", hat das ausgeschaltet, daß man im Vertrauen auf Gott wagen müsse. So hat Mynster „ungeheuer dazu beigetragen, das Christentum abzuschaffen". Das schließt aber doch nicht aus, daß Kierkegaard Mynster liebt und den einzigen Wunsch hat, alles zu tun, um Mynsters Ansehen zu verstärken: „denn ich habe ihn bewundert, und, menschlich geredet, bewundere ich ihn [noch]; und sooft ich etwas zu seinem Vorteil tun kann, denke ich an meinen Vater, den es, glaube ich, freut."

Im Jahre 1849 rechnet Kierkegaard doch auch persönlich mit Mynster ab / in seinem Tagebuch. Daß Mynster auf seinen Wunsch, am Pastoral-

seminar eine Anstellung zu bekommen, im Ernst offenbar nicht eingehen will, ist ihm zwar ebenso lieb wie leid: gekränkt hat es ihn doch, wie sich später verrät. Und wenn Kierkegaard sich Mynsters ganzes Verhalten gegen ihn seit dem Beginn seiner Schriftstellerei vergegenwärtigt, kommt er zu dem Urteil, daß Mynster unverantwortlich an ihm gehandelt hat. Denn Mynster hat verstanden, welche Begabung Kierkegaard hatte und wie fleißig, redlich und uneigennützig er arbeitete. Aber der Regierungsmann hat auch verstanden, daß ihm Kierkegaard nicht gefährlich werden kann, weil er nicht nach äußerer Macht strebt. Und weil es Mynster eigentlich doch nur um die Macht, die äußere Macht zu tun ist, hat er Kierkegaards geistige Bedeutung ignoriert. Daß Kierkegaard aus Pietät gegen seinen Vater alles getan hat, Mynster zu unterstützen, hat Mynster ruhig und selbstgefällig hingenommen; und er hat sich dadurch auch nicht bewogen gefunden, auch nur mit einem Wort für Kierkegaard und seine Sache einzutreten, als der Pöbel ihn verhöhnte und die Vornehmen gegen ihn intrigierten. Kierkegaard, der als bloßer Privatmann sogar das Außerordentliche leistete, mußte ja freilich dem Beamten Mynster ein unbehagliches Phänomen sein, das ihn ängstete. Andrerseits kommt Kierkegaard beim Gedanken an Mynster doch auch die Angst für ihn. „Mynster ist nun 73 Jahre alt; bald geht er hin zum Gericht. Und was hat er nicht dem Christentum geschadet, indem er, um ruhig sitzen und herrschen zu können, einen falschen Schein hervorzauberte. Seine Predigten sind ganz ordentlich; aber in der Ewigkeit soll er nicht predigen, soll er gerichtet werden." Und Kierkegaard glaubt auch noch einen Koinzidenzpunkt mit Mynster zu haben: in der Antipathie nämlich gegen die Reformiersucht der Zeit; und darin, daß sie beide gegen diese dasselbe Derivationsmittel gebrauchen. Mynster ist nämlich wie Kierkegaard zu dem Eingeständnis bereit, daß die Christen der Gegenwart nicht das religiöse Recht haben, an eine Reformation der Kirche zu denken. „Aber die Sache ist: vor diesem Derivationsmittel ist Mynster in gewissem Sinne bange, namentlich wenn es in meiner Hand ist. Er selbst hat es ja so ein bißchen gebraucht, aber als ein kluger Regierungsmann; hier wird es von einem gebraucht, der nichts ist (diese gefährlichen und verdächtigen Personen!), und mit absoluter Teleologie." Darin ist die

Möglichkeit eines Konflikts angelegt. „Doch (fährt Kierkegaard fort) kann es noch gehen, ohne daß es über Mynster hergehen muß, wenn er nur vorsichtig ist und ganz ruhig schweigt. Ich habe meiner Operation immer die Wendung gegeben, als wäre ich eine durchaus subalterne Person, die fast unter Mynsters allerhöchsten Auspizien operierte; habe den Anschein erregt, daß er seinen allerhöchsten Beifall zunickt und daß dies entscheidend ist. In gewissem Sinn liegt hier etwas Angstigendes: daß es nur nicht so kommt, als wäre es bloß ein Blinken im Auge, eine Unsicherheit in der Miene! Meine Aufgabe ist ganz richtig absolut dialektisch; und ich kann den Gedanken nicht losbekommen, daß ich nicht mit dem in Streit kommen soll, was mich an meinen Vater erinnert." Wie „dialektisch" Kierkegaards Stimmung, ja Gesinnung gegen Mynster in dieser Zeit war, verrät die Sorge, die ihm seine Lobrede auf Mynster in dem großen Buch über Adler jetzt macht. Er schreibt zuerst: „Sodann sind die ‚drei ethisch-religiösen Abhandlungen' herauszugeben, aber natürlich anonym. Darin ist dann das über Mynster. Mehr kann ich nicht tun; ich kann es ungesagt lassen, kann es aber nicht persönlich sagen. Wie hat mir die Vorsehung da wieder geholfen, indem sie mich das bis jetzt zurückhalten ließ, so daß ich mich nicht selbst dadurch gebunden habe, daß ich es früher sagte und persönlich." Etwas später aber schreibt er: „Diese Lobrede ist innerhalb der Voraussetzung gehalten, daß ‚Staatskirche', ‚bestehende Christenheit' Begriffe seien, die Gültigkeit haben. Daß man von einem christlichen Standpunkt aus das verneinen muß, ist ja etwas ganz anderes. Nimmt man aber an, daß diese Begriffe Realität haben (und das muß man annehmen, wenn man Bischof Mynster verstehen will; da es doch billig ist, einen Mann nach seiner eigenen Idee und Denkweise zu verstehen), so ist er groß und zu bewundern. Andrerseits kann man Bischof Mynster nur angreifen, wenn man jene beiden Begriffe angreift." Da Mynster aber doch eben nur von einem nichtchristlichen Standpunkt aus gelobt werden kann, hat Kierkegaard jene Lobrede doch wieder zurückgehalten.

Und nun schleppte sich das freundschaftliche Verhältnis zwischen den beiden Gegnern weiter fort, während Kierkegaard sich aus Mynsters Predigten wieder und wieder überzeugte, daß Mynster entweder ein entnervtes Christentum verkündige oder deklamatorisch ein Christentum

verherrliche, von dem er als Mensch und insbesondere als Leiter der Kirche nichts wissen wolle, und während Mynster sich über seinen zweideutigen Verehrer gewiß auch die entsprechenden Gedanken machte. Im Sommer 1850 wollte Mynster vermutlich einmal Kierkegaard seine Meinung sagen in einem Urteil über Nielsen: „Nielsen kann ich durchaus nicht verstehen; er scheint ja den Menschen zu einem Doppelwesen zu machen." Darauf erwiderte Kierkegaard: „Nun ja, wenn dem so wäre, Euer Hochwürden, so ist das ja auch die Lehre des Christentums: daß in jedem Menschen ein Kampf ist zwischen dem natürlichen Menschen und dem neuen Menschen, und daß dieser Kampf ja das ganze Leben hindurch fortdauern soll." Also: kann Mynster Nielsen nicht verstehen, so versteht er das Christentum nicht. Was Mynster dazu sagte, erzählt Kierkegaard nicht; vielleicht zog Mynster vor, jetzt auch Kierkegaard nicht zu verstehen. Durch die „Einübung im Christentum" drohte es zum Bruch zu kommen; dann aber wichen beide einen Schritt zurück. Als Kierkegaard (nach seiner Gewohnheit) Mynster das neue Buch brachte, sagte er: „Ich hätte gewünscht, daß einer von uns beiden tot wäre, ehe es herausgegeben wurde." Was Mynster sich dabei wohl gedacht hat? gesagt hat er wohl nichts. Aber drei Wochen später erfuhr Kierkegaard durch den Pastor Paulli, der Bischof sei über das Buch sehr böse; er habe gesagt: „das Buch hat mich sehr aufgebracht, es ist ein unheiliges Spiel mit dem Heiligen"; und auf Paullis Frage, ob er das Kierkegaard mitteilen solle, habe Mynster geantwortet: „Ja; und kommt er wieder einmal mich zu besuchen, so werde ich es ihm selbst sagen." Kierkegaard ging sofort den nächsten Tag zu Mynster und begann sofort: „Pastor Paulli hat mir gestern gesagt, Sie beabsichtigen, mich, sobald Sie mich sehen, wegen meines letzten Buches zurechtzusetzen. Ich bitte Sie, es als einen neuen Ausdruck der Ehrerbietung zu betrachten, die ich Ihnen immer erwiesen habe, daß ich sofort, nachdem ich das zu wissen bekam, mich Ihnen stelle." Mynster antwortet ausweichend: „Nein, ich habe ja nicht das Recht dazu, zurechtzusetzen. Es ist, wie ich Ihnen gesagt habe: ich habe durchaus nichts dagegen, daß jeder Vogel sein eigenes Lied singt." Und mild lächelnd fügt er hinzu: „Man mag ja auch über mich sagen, was man will." Auf Kierkegaards direkte Frage, ob ihn das Buch irgendwie betrübt habe, antwortete

auch Mynster direkt: „Ja, ich glaube wirklich nicht, daß es nützen wird.“ „Und dann besprachen wir uns weiter, ganz wie sonst“, erzählt Kierkegaard. Mynster sagte: er sehe ja wohl, daß ich ihm zu Leibe wolle; zwei Drittel des Buches seien gegen ihn gerichtet und ein Drittel gegen Martensen. Was Kierkegaard darauf erwiderte, notiert er nicht. Dann kam Mynster auf eine Stelle über „Betrachtungen“ zu sprechen, die er auf sich gemünzt glaubte: daß der Pfarrer nicht mehr „predige“, sondern „Betrachtungen anstelle“. „Das sieht man auch dem Redenden an (sagt Anti-Climacus): sein Blick zieht sich zurück; er gleicht nicht sowohl einem Menschen, als einer jener in Stein gehauenen Gestalten, die keine Augen haben. Dadurch befestigt er eine tiefe Kluft zwischen dem Zuhörer und sich, eine Kluft beinahe so tief wie die zwischen dem Schauspieler und dem Zuschauer. Und was er vorträgt, sind ‚Betrachtungen‘; dadurch befestigt er zwischen sich selbst und dem was er sagt wieder eine Kluft so tief wie die zwischen dem Schauspieler und dem Dichter; persönlich ist er so weit draußen wie möglich, während er ‚diese Augenblicke dazu anwendet, Betrachtungen anzustellen‘.“ Kierkegaard gesteht Mynster, daß er diese Stelle in der Korrektur gerne gestrichen hätte, wenn er nicht gefürchtet hätte, die kleinste Veränderung könnte dazu führen, daß er das Buch überhaupt nicht herausgäbe. Und dann erklärte er sich über seine Taktik usf. Was Mynster weiter dazu sagte, notiert er nicht. Und Kierkegaard vergißt auch zu erwähnen, was er selbst in dieser Auseinandersetzung *nicht* gesagt hat: daß nämlich in seinen Tagebüchern viele Urteile über Mynster stehen, die noch viel schlimmer sind als die Anzüglichkeit, die er durch Anti-Climacus sich gegen Mynster erlaubt hat. Und weil er das unter dem Eindruck von Mynsters Persönlichkeit vergessen hat, ist er nun über den Verlauf dieser Auseinandersetzung so vergnügt, daß er glaubt, jetzt die Lobrede anbringen zu können. Aber / doch, er erzähle selbst weiter:

„Da begegne ich Nielsen. In meiner Freude erzähle ich, daß ich mit Mynster geredet habe, und rühme dessen Geistesfreiheit. Ich vergesse, daß das Nielsen aufreizen muß, der Mynster haßt. Im selben Augenblick sah ich, wenn ich nun die Lobrede auf Mynster anbrächte, würde Nielsen das Äußerste wagen. [Was denn wohl?] Und die Sache war zugleich mißlich; denn was Mynster möglicherweise in sich berge, wußte

ich ja doch nicht. Brachte ich die Lobrede zu früh an, so riskierte ich, daß er sie gegen mich benütze. So mußte einige Zeit hingehen. Da hörte ich mehrfach gleichwohl von Mynsters Ungnade. [Der Kultusminister] Madvig war ganz sonderbar gegen mich, und ich mußte vermuten, daß das von Mynster komme, der doch etwas in sich verberge. Also mußte einige Zeit hingehen. Ich verlangte indessen bloß danach, das für Mynster zu tun. Aber wie gesagt, man konnte nicht wissen was er in sich verberge, und ob er nicht darauf verfallen könnte, just wenn die Lobrede käme, sie gegen mich zu brauchen und, diesen Vorteil ausnützend, offiziell zu brechen. So kam der Artikel [von mir] gegen Rudelbach; Mynster war vergnügt, und ich froh. Bloß noch ein Wort von Mynster / so soll die Lobrede kommen. Das Wort kam . . ."

In seiner nächsten Schrift („Weitere Beiträge zu den Verhandlungen über die kirchlichen Verhältnisse in Dänemark") schrieb Mynster: „Unter den erfreulichen ‚Fremtoninger' (wir entlehnen dieses Wort [= Erscheinungen] einem unserer talentvollsten Schriftsteller), die unter diesen Verhandlungen sich gezeigt haben, ist das Echo, das eine Stimme gefunden hat, die sich neulich ‚gegen den Glauben an die freien Institutionen' usf. erhob." Der talentvolle Schöpfer des Worts „Fremtoning" war M. A. Goldschmidt, früherer Herausgeber des „Korsaren", jetziger Herausgeber von „Nord und Süd"; und es war Sören Kierkegaards Stimme, die ein für Mynster so erfreuliches Echo gefunden hatte. Kierkegaard war empört darüber, daß Mynster nun sogar eine Art Danksagung an ihn benützt hatte, einem Goldschmidt ein Kompliment zu machen (es war nicht das erste; schon 1849 hatte Mynster damit begonnen, Goldschmidt zu „protegieren", weil dieser Leute angegriffen hatte, die Mynster nicht genehm waren); und er machte seiner Entrüstung sofort in einer scharfen Erwiderung Luft. Aber er besann sich dann doch eines Besseren und zog vor, mit Mynster sich unter vier Augen über diese Sache auseinanderzusetzen. Er sagt also Mynster offen (den 2. Mai 1851), daß er ihm für sein letztes Buch nicht habe danken können, weil etwas darin sei, was er nicht billigen könne: nämlich, wie er darin Goldschmidt erwähnt habe. Mynster begründet das damit, daß Goldschmidt ein brauchbarer Mensch sei, und solche Menschen müsse man benützen; auch habe er Goldschmidt nur Talent zu-

gesprochen, das auch Kierkegaard ihm nicht absprechen werde. Kierkegaard aber betonte, daß Mynster dadurch eben, einen Menschen wie Goldschmidt zu benützen, ohne daß dieser seine Vergangenheit widerrufen habe, seinem eigenen Ansehen schade; und ihm, Kierkegaard, liege eben daran, daß Mynster sein Ansehen nicht gefährde. Mynster nahm das gut auf (ohne, wie es scheint, sich darauf einzulassen, ob er durch die Belobung Goldschmidts wirklich seinem Ansehen geschadet habe); und so schieden sie voneinander „so freundschaftlich als möglich". Aber Kierkegaard hatte absichtlich beiseitegeschoben, daß er sich durch Mynster persönlich beleidigt fühlte (das sei gleichgültig, sagte er, als Mynster auf diese Möglichkeit anspielte; es handle sich nur um Mynsters Ansehen); und er hatte wieder nicht scharf und klar herausgesagt, was er eigentlich gegen Mynster habe. Schien ihm in Mynsters Verhalten wirklich das das Schlimmste, daß dieser sein eigenes Ansehen gefährde, wenn er den ehemaligen „Korsaren" sich zu verpflichten suche? Sah er darin nicht vielmehr ein Verbrechen gegen die Majestät des Christentums? Und war der lapsus linguae, den Mynster verschuldet hatte, nicht bloß deshalb möglich, weil Mynster die Mittel weltlicher Politik auch in Sachen der Kirche, also des Christentums, anwenden zu dürfen, zu sollen glaubte? Es war also ein fauler Friede, der in dieser Unterredung zwischen Mynster und Kierkegaard erhalten oder wiederhergestellt wurde. Kierkegaard fährt denn auch ein Vierteljahr später in dem oben benützten Rapport an sich selbst fort:

„Das Wort kam; / aber es brachte Goldschmidt an, und in solcher Weise. Nun ist die Lobrede unmöglich; denn ich würde dadurch Nielsen aufreizen usf., so daß das letzte schlimmer würde als das erste. Die Lobrede kann nicht kommen; ich muß mich mit meiner bisher geübten ehrerbietigen Ergebenheit für Mynster begnügen. Die Lobrede kann nicht angebracht werden; meine ganze schriftstellerische Wirksamkeit kann nicht in einen Triumph für Mynster verwandelt werden; dadurch würde ich mich selbst lächerlich machen, nachdem Mynster Goldschmidt so angebracht hat; und wie gesagt, es ist unmöglich, da Nielsen usw. zum Äußersten gereizt würde und sich auf ihn stürzen würde, und unberechenbaren Schaden stiften würde. Mynster ist in gewisser Weise sein Recht geschehen. Denn er hat niemals nobel gegen mich gehandelt,

hat mich im Grunde seinem Egoismus opfern wollen. Und in jedem Fall: es wäre längst an ihm gewesen, daß er mir selbst eine Stelle an einem Seminarium vorgeschlagen hätte; und er wollte mir nicht einmal behilflich sein, wenn ich eine solche wünschte. Aber das [Ganze] schmerzt mich; denn ich wünsche Mynster unendlich mehr zu geben als sein Recht. Aber das hat er mir selbst unmöglich gemacht."

Die nächste und letzte Unterredung mit Mynster, über die Kierkegaard berichtet, fand den 9. August 1851 statt. Mynster hatte das soeben erschienene Schriftchen „Über meine schriftstellerische Wirksamkeit" schon gelesen. Was er darüber sagte, war nicht von Belang. Merkwürdig ist, daß er sein Einverständnis mit dem bezeugte, was Kierkegaard in der zweiten Nachschrift über das Regieren gesagt hatte; denn er mußte eigentlich wissen, daß das auch und vornehmlich gegen ihn gesagt war. Kierkegaard hatte schon zu Anfang des Jahres gegen ihn geäußert, der Fehler von oben sei, daß nicht regiert werde, und hatte sich dann direkt an ihn gewendet: „Sie haben die Gaben, die Beredsamkeit, die Gestalt, die Würde, die Jahre, die Tradition / Sie sind der einzige auf dem Berg, der das kann" (nämlich, daß er die nachdrückliche Erklärung abgebe: wir wollen jetzt, nachdem wir durch die Unruhe der Zeit zur Selbstprüfung genötigt worden sind und vor Gott erkannt haben, daß wir bis jetzt ungebührlich lässig gewesen sind / wir wollen jetzt regieren). Mynster hatte darauf erwidert, das Tyrannisieren helfe auch nichts; und hatte nachher nicht mehr „regiert" als zuvor. Jetzt hatte er wieder zu hören bekommen, daß um Gottes willen von denen, die dazu berufen seien, regiert werden sollte / und er konnte sagen, das sei auch ganz seine Meinung. Ob er wirklich nichts gemerkt hatte? Und ob Kierkegaard nun auch nichts merken wollte? Kierkegaard ließ dann ein paar Worte über das Pastoral-Seminar fallen; worauf Mynster meinte, das Richtigste wäre, er würde selbst ein solches errichten. Und dann glaubte Kierkegaard auch das wieder erwähnen zu sollen, daß er in Mynsters letztem Buch das mit Goldschmidt nicht gebilligt habe. Aber Kierkegaard sagte auch, daß es ihn freue, am heutigen Tag, dem Todestag seines Vaters, mit Mynster sich zu besprechen, und daß er wünschte, auf diesen Tag alles in Ordnung zu haben. „Die Unterredung war äußerst freundlich und nicht ohne Bewegung. So nahmen wir

Abschied, und er sagte, wie er zu sagen pflegte: leben Sie wohl, lieber Freund!"

Natürlich hat Kierkegaard auch „Zur Selbstprüfung" Mynster überreicht. Und darin befand sich zwar nicht die Lobrede auf Mynster, aber die Erklärung Kierkegaards, daß er dasselbe wolle wie Mynster, nur einen Ton schärfer. Mynster scheint darauf auch privatim nicht erwidert zu haben; und damit schnitt er Kierkegaard die Möglichkeit ab, sich weiterhin direkt mit ihm in Verbindung zu setzen.

20

Vielleicht ist die Schrift „Richtet selbst! Der Gegenwart zur Selbstprüfung empfohlen; zweite Reihe" als ein letzter Versuch gedacht, Mynster zu bewegen, daß er eine öffentliche Erklärung abgebe. Die beiden darin enthaltenen Reden enthalten kaum einen wesentlich neuen Gedanken; in einer Nachschrift aber („Die Moral" überschrieben) gibt Kierkegaard eine persönliche Erklärung ab, die dem Vertreter des „Bestehenden" deutlich suggeriert, was er nun zu erklären habe. Diese Moral lautet:

„So hoch als hier angedeutet ist (nur angedeutet: denn ich stimme dabei beständig den Ton zum demütigen Eingeständnis herab), so hoch müßte der Ton genommen werden, wenn im Einspruch gegen das Bestehende oder in Reformversuchen, christlich verstanden, Ernst, Sinn, Charakter und Wahrheit sein soll.

„Getraut sich nun einer unter uns als der rechte Mann ethisch das hier Angedeutete zu übernehmen und zu vertreten, indem er sich dabei als Einzelner auf ein unmittelbares Gottesverhältnis beruft, so werde ich augenblicklich (so verstehe ich mich selbst in diesem Augenblick; ich kann ja aber nicht wissen, ob mir nicht die Möglichkeit dazu im nächsten Augenblick versagt ist, im nächsten Augenblick, vielleicht ehe ich noch diese Schrift erscheinen lassen kann) / so werde ich augenblicklich zu Dienst sein, um das, was ich vor Gott als meine Aufgabe verstehe, zu übernehmen. Diese meine Aufgabe wird darin bestehen, daß ich ihn, den Reformator, unverwandt Schritt für Schritt begleite, um zu sehen, ob er Schritt für Schritt in seinem angenommenen Charakter bleibt, das Außerordentliche ist. Sollte es sich zeigen, daß er es ist, ja dann

wird meine Begleitung nichts als Verneigung und Ehrerbietung vor ihm, dem Außerordentlichen, sein. Und wahrlich, das darf ich von mir selbst sagen: er soll in unserer Zeit niemanden, nicht Einen finden, der sich vor dem Außerordentlichen tiefer zu verneigen wüßte; das lernte ich nicht an irgendeinem Hofe, nein, weiter oben, im Umgang mit den Idealen, wo man trotz einem Zeremonienmeister sich unendlich tief verneigen lernt. Aber, aber: fällt er aus seinem Charakter / im selben Augenblick stürze ich mich auf ihn; und das darf ich von mir selbst sagen: niemand, niemand in unserer Zeit führt einen so sicheren Stoß wie ich, wo es meine Aufgabe ist, oder wo einer fälschlich sich für das Außerordentliche ausgibt. Diesen sicheren Stoß lernte ich im Umgang mit den Idealen, wo man in tiefer Demut sich selbst hassen lernt, für den Mut aber, daß man sich mit ihnen einzulassen wagte, als Gnadengabe die Macht empfängt, diesen Stoß zu führen.

„Ist hingegen niemand in unserer Zeit, der die Aufgabe und den Charakter des Reformators zu übernehmen wagt: so soll das Bestehende bestehen, in Geltung erhalten werden / solang es sich nur zu dem der Wahrheit gemäßen Eingeständnis verstehen will, daß es, christlich betrachtet, nur eine gemilderte Annäherung an das Christentum ist; statt etwa für die strenge Vertretung des wahren, neutestamentlichen Christentums gelten zu wollen, und eben damit sich selbst zu richten und zu vernichten. Pfuscherei im Reformieren ist verderblicher als der verderbteste jeweilig bestehende Zustand, weil Reformieren das Höchste und also Pfuscherei darin das Allerverderblichste ist. Mag das Bestehende seine Fehler, viele Fehler haben, so viele du nur aufzählen magst: willst du nicht im Charakter eines Reformators auftreten, so sollst du das Reformieren nicht in den Mund nehmen. Denn von aller Charakterlosigkeit ist das die schrecklichste, daß einer sich lügenhaft die Miene eines Reformators geben oder durch etwas Parteiwesen, durch Abstimmung usf. usf. Reformation machen will.

„Nein, haben wir einen solchen Mann nicht unter uns, so wollen wir am Bestehenden festhalten. Gehen wir in uns selbst, jeder für sich, um vor Gott zu bekennen, wie weit wir im Christentum zurück sind. Davor aber wollest du, mein Gott, mich doch bewahren, daß ich es durch lügnerisches Reformierenwollen noch ärger machte.

„Und dann soll es so laut als möglich gesagt und womöglich überall gehört und (gebe Gott!) überall wo es gehört wurde, auch ernstlich bedacht werden: das Böse in unserer Zeit ist nicht das Bestehende mit seinen vielen Mängeln; nein das Böse in unserer Zeit ist gerade diese böse Lust, dieses Buhlen mit Reformationsgelüsten: diese falsche Reformierungssucht ohne Opferwilligkeit; diese leichtfertige Einbildung, als könnte man reformieren, ohne auch nur eine Vorstellung, geschweige denn eine erhabene Vorstellung davon zu haben, wie ungewöhnlich erhaben der Gedanke einer Reformation ist; dieses heuchlerische Verkennen der eigenen Unfähigkeit, die geschäftig dem zerstreuenden Gedanken nachgeht, die Kirche reformieren zu wollen, wozu unsere Zeit am allerwenigsten taugt. Als die Kirche einer Reformation bedurfte, da meldete sich niemand, das war kein Gedränge von solchen, die mitwollten; alles floh zurück; nur Einer, der Reformator, wurde in aller Stille, in Furcht und Zittern und viel Anfechtung dazu erzogen, in Gottes Namen das Außerordentliche zu wagen. Heutzutage herrscht ein Gesumme wie auf einem Tanzboden mit dem Reformierenwollen. Das kann nicht Gottes Gedanke sein, das ist vielmehr eine läppische Erfindung von Menschen. Daher auch statt Furcht und Zittern und viel Anfechtung lauter Hurra, Bravo, Beifall, Abstimmung, Zujauchzen, Kameradschaft, Spektakel / und blinder Lärm."

Unter den als Reformatoren sich gebärdenden Zeitgenossen anerkennt Kierkegaard offenbar keinen als „den Reformator". (Also z. B. und insbesondere auch Grundtvig nicht.) Kierkegaard nimmt für sich selbst offenbar nicht in Anspruch, daß er „der Reformator" wäre. Also soll das Bestehende bestehen bleiben, so viele Mängel es haben mag. Aber es soll nicht darauf bestehen, daß es im strengen Sinn dem Neuen Testament gemäßes, wahres Christentum sei, soll vielmehr der Wahrheit gemäß zugestehen, daß es nur eine gemilderte Annäherung an das Christentum ist. Und das sollen natürlich die berufenen Vertreter des Bestehenden zugestehen; und der berufenste unter ihnen ist deren oberster: Mynster. Daß aber Mynster noch eine solche Erklärung abgebe, war offenbar nicht mehr zu erwarten; oder es war wenigstens nicht zu erwarten, er werde sie so abgeben, daß sie ernst genommen werden müsse.

Wenn Kierkegaard sich das ausdachte, kam er zu dem Ergebnis: „Mynster müßte fürs erste seine Würde als christlicher Bischof niederlegen; sodann müßte er auch das aufgeben, Pfarrer zu sein, sofern er als solcher durch seine Ordination auf das Neue Testament verpflichtet ist; und dann müßte er sagen: ‚Was ich verkündige und durch mein Leben ausdrücke, ist eigentlich nicht Christentum ... Es ist eine Milderung des Christlichen, oder eine Annäherung an das Christliche; oder: es ist ein Kultur-, ein Weltbewußtsein, das sich aus dem Christentum niedergeschlagen hat; oder: es ist eine Religionslehre, mit der dem Staat gedient sein mag / aber Christentum ist es eigentlich nicht.‘ Das müßte Mynster tun; oder seine Verkündigung [des Christentums] müßte wenigstens wieder und wieder in Erinnerung bringen: Christentum ist das eigentlich nicht.“ Das letztere konnte doch nur dann geschehen, wenn Mynster sein Amt nicht niederlegte. Kierkegaard kann also die Forderung, daß Mynster das tue, selbst nicht festhalten; und er glaubt offenbar auch nicht, daß Mynster das tue, was er mindestens tun müßte. Dann konnte er ihm aber auch nicht mehr im Ernst nahelegen, das zu tun; und so hielt er seine zweite, verschärfte Aufforderung zur Selbstprüfung zurück.

Offenbar war aber auch nicht mehr zu erwarten, daß Mynster gegen Kierkegaard ausdrücklich und nachdrücklich erkläre, das Christentum der bestehenden Christenheit sei das Christentum des Neuen Testaments, sei also überhaupt: Christentum. Kierkegaard wußte ja aus Mynsters Predigten, daß Mynster das im Ernst selbst nicht glaube. Wenn also Mynster schwieg: was dann? Sollte Kierkegaard dann zum offenen Angriff übergehen? Und wie sollte er etwa den Kampf eröffnen?

Im April oder Mai 1852 glaubt Kierkegaard sich dazu gezwungen, daß er zum offenen Angriff übergehe. Da sagt er sich in Gedanken an „die mögliche Kollision“ mit Mynster:

„Will ich denn Mynster zu Leibe? Nein, nein! Ich bin ihm mit einer hypochondrischen Leidenschaft in einem Maße ergeben, das er nicht geahnt hat. Aber hier ist etwas andres, das mich zwingt. Ich habe nicht länger die Mittel, den Kampf für die Idee aufrechtzuerhalten, die ich repräsentiert habe. Deshalb muß ich eilen. Wäre meine Zukunft ökonomisch so sicher, daß ich wüßte, ich könne ganz der Idee angehören:

gewiß, ich gönnte mir Zeit und ließe Mynster ausleben / oh, es schmerzt mich so tief, daß ich gegen ihn blankziehen soll. Aber das Ökonomische zwingt mich zu eilen. Habe ich erst ein Amt angenommen, so kann Mynster seine Interpretation [des Christentums] leichter durchsetzen. Und er weiß, daß ich ökonomische Sorgen habe; er weiß das seit mehreren Jahren, denn ich habe es ihm selbst schon 1846 gesagt. Nun lauert er darauf, daß das mich zwingen soll abzudingen, vielleicht sogar mich ihm in die Arme zu werfen, so daß er das Meinige als weiteren Beweis dafür benützen könnte, daß das Seinige Weisheit und Ernst ist." Dazu bemerkt Kierkegaard nachträglich: „Außerdem erinnere ich mich, daß auch folgende Erwägungen sich in mir geltend gemacht haben. Erstens: Wenn ich ganz ohne ökonomische Sorge wäre, bin ich meiner selbst sicher, daß ich nicht um mich selbst zu schonen die Sache hingehalten habe und der Kollision mit Mynster entgangen bin. Wenn ich aber endliche Sorgen habe (und in der Hinsicht könnte Mynster mir ja nützlich sein), so muß ich gegen mich selbst den Verdacht haben, ob ich nicht doch möglicherweise um mich selbst zu schonen der Kollision entgehe. Zweitens: Mir schaudert doch eigentlich gerade bei dem Gedanken, daß Mynster mir schließlich helfen würde; denn es ist in ihm, nach meinen Begriffen, eine allzu große Weltlichkeit, die es durchaus in der Ordnung findet, daß man sich seinen irdischen Vorteil sichere. Drittens: Wenn ich der Sache nun den Lauf ließe und nicht das Letzte einsetzte, solange Mynster lebte, so wäre in einem späteren Augenblick kaum jemand da, der mir einigen Widerstand zu leisten vermöchte. Aber, aber: habe ich mich dann nicht dem entzogen, daß ich die Kontrolle möglich machte, die eben dann möglich wäre, wenn ich das Letzte einsetzte während Mynster lebte."

Wie sich aber Kierkegaard den Angriff auf Mynster dachte, läßt sich aus seinen Aufzeichnungen nicht erkennen. In der benützten Diskussion des möglichen Konflikts mit Mynster meint er, die ominöse Äußerung Mynsters über Goldschmidt gebe ihm gerade das Faktum gegen Mynster, dessen er zum Angriff bedürfe. Mynster daran zu fassen wäre wohl die denkbar schlechteste Eröffnung des Kampfes gewesen. Vielleicht hat Kierkegaard das noch selbst bemerkt, und vielleicht hat er einen guten Angriffspunkt nicht gefunden und ist deshalb nicht dazu gekommen,

den nötigen Angriff auf den noch Lebenden zu machen. Vielleicht hat er sich aber das, wie er Mynster angreifen könnte und müßte, gar nie ernsthaft überlegt, weil er darüber, ob er den noch Lebenden angreifen wolle, mit sich nicht ins reine kommen konnte. Die Gründe dafür, die sich in ihm geltend machten, sind für ihn bei seiner Denkweise durchschlagend; und so hat er sich vermutlich nicht sowohl entschlossen, Mynster in Ruhe sterben zu lassen, als vielmehr nur nicht entschließen können, Mynster anzugreifen. Doch wie dem sei: Mynster schwieg; und Kierkegaard schwieg auch.

21

Den 30. Januar 1854 starb Bischof Mynster, fast 78 Jahre alt. Sonntag den 5. Februar rief der Professor und Hofprediger Martensen in seiner Predigt (über Hebr. 13, 7—8) der Gemeinde zu: „Folget dem Glauben der wahren Zeugen nach! Von dem Mann, dessen teures Bild unser Herz erfüllt, wird unser Gedanke zurückgeführt zu der ganzen Reihe von Zeugen der Wahrheit, die sich wie eine heilige Kette erstreckt von den Zeiten der Apostel bis auf unsere Tage... In dieser heiligen Kette von Wahrheitszeugen war auch unser hingegangener Lehrer ein dienendes Glied zu Gottes und des Vaters Ehre; und das Zeugnis für den Glauben, wie führte er es nicht unter uns in Erweis des Geistes und der Kraft." Den 5. Juni 1854 wurde Martensen zum Bischof von Seeland geweiht. Den 18. Dezember 1854 brachte das „Vaterland" einen Artikel von S. Kierkegaard (datiert „im Februar 1854"; mit einem Nachwort vom Spätjahr 1854, und einem zweiten Nachwort vom Dezember 1854): „War Bischof Mynster ein ‚Wahrheitszeuge', einer von den ‚rechten Wahrheitszeugen' / ist das Wahrheit?" Kierkegaard urteilte, daß Martensen eine himmelschreiende Unwahrheit gesagt habe, indem er Mynster in die heilige Kette der Wahrheitszeugen eingereiht habe, die sich von den Zeiten der Apostel erstrecke bis auf unsere Tage. Und Kierkegaard glaubte Mynster bezeugen zu können, daß er sich selbst durchaus nicht für einen Wahrheitszeugen gehalten habe / das eben sei das Wahre an ihm gewesen.

Da in diesem Artikel sich eine gewisse Animosität Kierkegaards gegen Martensen verrät, müssen wir einen Rückblick werfen auf beider früheres Verhältnis zueinander.

Der fünf Jahre ältere Martensen war (wohl in der ersten Hälfte des Jahres 1834) „Manuduktor" des stud. theol. S. Kierkegaard gewesen. Darüber erzählt Martensen 1882 in seinen „Mitteilungen aus meinem Leben": „Kierkegaard hatte seine eigene Art, wie er sich manuduzieren ließ. Er wollte kein bestimmtes Pensum einüben, sondern wünschte nur, ich möchte ihm Vortrag halten und mich mit ihm unterreden. Ich wählte nun die Aufgabe, ihm die Hauptpunkte der Dogmatik Schleiermachers vorzutragen und hierüber Gespräche mit ihm zu führen. Ich überzeugte mich bald, daß hier eine ungewöhnliche Begabung war, aber auch ein unüberwindlicher Hang zur Sophistik, zu einem Spiel des Scharfsinns, welches bei allen Gelegenheiten zutage trat und oft ermüdend war. Insbesondere erinnere ich mich, daß dieser sophistische Hang sich zeigte, als wir die Lehre von der Gnadenwahl durchgingen, wo allerdings für Sophistik sozusagen die Türe offensteht. Übrigens bewies er mir um jene Zeit große Anhänglichkeit." Kierkegaard erwähnt in seinen nachgelassenen Papieren diese Unterredungen mit Martensen nicht; dagegen haben wir von ihm aus jener Zeit einige Bemerkungen über die Prädestination. Es ist ihm nun wohl zuzutrauen, daß er seinen Manuduktor durch sophistische Einwendungen in Verlegenheit zu bringen suchte; vielleicht hat aber auch dieser Einwendungen, die ihn in Verlegenheit brachten, gerne für nur sophistisch gehalten. Was Kierkegaard für sich über die Prädestination aufzeichnete, ist durchaus nicht bloß Sophisterei.

Er seinerseits kommt auf Martensen ein erstes Mal zu sprechen Anfang 1837. Da bemerkt er über eine Abhandlung Martensens, sie sei von ganz besonderer Art: „nachdem er nämlich alle seine Vorgänger übersprungen hat, ist er in eine unbestimmbare Unendlichkeit hinaus avanciert; denn da sein Standpunkt nicht gegeben ist (den kündigt er nämlich [nur] an), ist seine Kritik über Hegel usw. und seine Existenz schwebend." Da Kierkegaard in einem etwa gleichzeitigen Aufsatz das als die fixe Idee der Gegenwart verspottet, über seinen Vormann hinausgekommen zu sein, wittert er in Martensen wohl schon einen Repräsentanten der ihm ebenso lächerlichen wie widerwärtigen Neuzeit; und sofern er Martensens Existenz „schwebend" findet, hat er ihm wohl schon den Vorwurf der Sophistik mit dem der Phantastik vergolten. Vielleicht war aber auch schon damals für Kierkegaard der nicht-existen-

tielle Denker eben ein Sophist ... Von einer wissenschaftlichen Reise zurückgekehrt, hielt Martensen von 1837 ab erst privatim, dann als Lektor an der Universität Kopenhagen Vorlesungen, die einen großen Zulauf hatten: „Prolegomena zur spekulativen Dogmatik"; „Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel"; „Spekulative Dogmatik". Kierkegaard hat diese Vorlesungen gehört, referiert aber nur darüber, ohne sich prinzipiell mit Martensen auseinanderzusetzen. Sie werden ihm aber seinen Einwand gegen jene Abhandlung Martensens eher bestätigt als entkräftet haben.

Nun machte also Martensen durch seine spekulative Theologie „Furore" und „Fortune" (er wurde 1840 außerordentlicher Professor an der Universität Kopenhagen, 1845 Hofprediger, doch erst 1850 ordentlicher Professor); und Kierkegaard eröffnete sofort 1843 mit „Entweder / Oder" den Kampf gegen die Spekulation. Aber Kierkegaard läßt seine Pseudonymen Martensens Namen nicht nennen (während Grundtvig von Climacus genannt wird); und Martensen fand sich auch nicht veranlaßt, die Spekulation gegen erdichtete Gegner zu verteidigen. Da erschien im November 1846 eine Schrift: „Dr. H. Martensens gedruckte moralische Paragraphen, oder der sogenannte Grundriß eines Systems der Moralphilosophie von Dr. Hans Martensen, in seinem verwirrten, idealistisch-metaphysischen und phantastisch-spekulativen, Religion und Christentum untergrabenden, fatalistischen, pantheistischen und selbstvergötterischen Wesen beleuchtet und beurteilt von Magnus Eirikson, cand. theol."; und in dieser Schrift wurde, wie schon der Titel verrät, Climacus' Kritik des Spekulanten auf Martensen bezogen oder angewendet. Eirikson scheint geradezu verlangt zu haben, daß Martensen seines Amtes enthoben werde. Das war Kierkegaard äußerst unangenehm; und so entwarf er eine Erwiderung, worin Climacus es sich entschieden verbat, von Eirikson in seinen Kampf gegen Martensen hineingezogen zu werden. Denn er, Climacus, habe nicht nur Martensen niemals genannt, sondern auch die Szene für den Kampf gegen das System absichtlich und offensichtlich nach Deutschland verlegt. So habe er als Typus des schlechten Dozenten nicht den „Professor", sondern den „Privatdozenten" geschaffen: in Dänemark gebe es aber zur Zeit nicht einen einzigen Privatdozenten, während es in

Deutschland von Privatdozenten nur so wimmle. Wenn er es ferner ebenso verderblich wie lächerlich finde, daß zur Zeit viel zuviel doziert werde, so folge daraus doch nicht, daß darin etwas Komisches sein sollte, „daß ein ordentlich bestellter Lehrer an einer Universität, der eine studierende Jugend zu leiten hat, doziert". Und vollends nicht, wenn er gut und mit Talent doziert! Wenn es ein Martensen ist, der doziert! Denn /

„es ist absolut gewiß, daß Prof. Martensen, als er seinerzeit angestellt wurde, unbedingt der am meisten Qualifizierte war; und nicht bloß dies: es war überhaupt kein anderer da, der hätte in Frage kommen können, er aber war unbedingt qualifiziert, eben im Besitz des Talents und des Wissens. Es ist auch bekannt genug, welche Sensation er seinerzeit erweckte. Vielleicht wirkte etwas Übertreibung mit / nun ja, so was kann sein; aber es ist doch gewiß, daß er ein distinguierter Dozent ist, der noch jetzt so wenig einen Konkurrenten hat wie einst . . . Magnus Eirikson meint vielleicht, Magister Kierkegaard wäre der Mann. Ich halte das für eine höchst törichte, ja dumme Meinung. Mag. Kierkegaard ist weder mehr noch weniger als das, wofür er sich ausgibt: ein Selbstdenker; man kann in dieser Hinsicht ihm zugestehen, was man will, vielleicht auch manches, was man ihm gerne absprechen möchte; man kann ihm Studien und ‚reiche Bildung' zugestehen: gewiß aber ist dies, zum Dozenten taugt er nicht, und am allerwenigsten in dem Sinn, in dem Prof. Martensen ein ausgezeichneter Dozent ist / ein so ausgezeichneter Dozent, daß er unbedingt, jeden Augenblick einen Ruf an die berühmteste Universität in Deutschland bekommen könnte."

Statt diese „Notwehr gegen unbefugte Anerkennung" in die Druckerei zu schicken, arbeitete Kierkegaard eine „Beichte" aus: „Warum ich gegen Magnus Eiriksons törichte Anerkennung nicht protestiert habe." Als Grund gibt er an, daß ihm Eiriksons Lob nur habe schaden können, ein Protest dagegen ihm also nützen würde. Er hat dann aber auch diese Beichte nicht abgelegt. Und daran tat er wohl. Denn sie wäre ja der Protest gewesen, den er nicht erheben wollte; und es hätte ihm doch niemand geglaubt. Wie ihm auch schwerlich jemand geglaubt hätte, was er zuerst Climacus sagen lassen wollte. Im Herbst 1849 hat er es selbst nicht mehr geglaubt. Da schreibt er in sein Tagebuch:

„Es sind nun etwa zehn Jahre, daß Prof. Martensen von einer Reise ins Ausland die neueste deutsche Philosophie heimbrachte und mit diesem Neuen ungeheure Sensation erweckte / er, der doch eigentlich immer nur mehr Referent und Korrespondent war als primitiver Denker. Es war die Philosophie der Standpunkte (das Verderbliche in der Art Übersichten), was die Jugend bezauberte und ihr die Aussicht eröffnete, in einem halben Jahr alles verschluckt zu haben. Er machte Knall und Fall Fortune; und unterdessen benützen junge Studenten die Gelegenheit, das Publikum schwarz auf weiß darüber aufzuklären, daß mit Martensen eine neue Ära, Epoche, Epoche und Ära beginne usf."

Demnach war Martensen ein Führer der Jugend, der sie zu lächerlicher Einbildung und Anmaßung verführte. Auf dem Rand bemerkt aber Kierkegaard zu dieser Auslassung: „cf das Vorwort zu den Philosophischen Brocken." Climacus *hatte* in seinem Kampf gegen die „Dozenten" Martensen im Auge gehabt / und nicht deutsche Privatdozenten, die seine Schriften doch nicht lasen; und Magnus Eirikson hätte nur etwa schreiben sollen, Climacus' Kritik der Spekulanten und Dozenten passe so gut auf Martensen, daß man meinen könnte, sie sei speziell auf diesen gemünzt. Was hätte Kierkegaard darauf erwidern wollen? Etwa, daß er im Gegenteil jedem Jüngling raten würde, sich von Martensen im Flug über die Köpfe aller früheren Denker hinweg auf die schwindelnde Höhe der Spekulation befördern zu lassen?

Übrigens verrät Kierkegaard sogar wenn er für Martensens Ehre eintreten will, daß es nach seiner Meinung mit dessen Ansehen nicht richtig bestellt sein kann. Climacus kommt in seiner Notwehr gegen unbefugte Anerkennung ziemlich gewaltsam darauf zu sprechen, daß in der besten Welt, worin wir leben, offenbar nicht einer alles haben dürfe, der andere nichts, sondern immer nur der eine das eine, der andere das andere. So würde es insbesondere der sittlichen Weltordnung widersprechen, wenn ein und derselbe Mensch die Wahrheit hätte, und durch die Verkündigung der Wahrheit sich Geld und Ansehen erwürbe. Und davon macht er (vielmehr Kierkegaard, indem er aus der Rolle fällt) die Anwendung auf sich: „Wäre der Beweis dafür, daß man der Wahrheit gedient hat, der Vorteil, den man davon hat (wieviel

Geld man dadurch verdient hat; wie viel Anerkennung von unten und von oben, die man sich dadurch erworben hat): oh, dann habe ich nie der Wahrheit gedient! Hat man aber um so sicherer der Wahrheit gedient, je mehr man dadurch verloren hat, je mehr Verkennung und Belästigung man sich dadurch zugezogen hat: oh, dann darf ich doch hoffen, daß mein Name, ob auch als einer der letzten, mit auf die Liste ihrer Diener kommen wird." Martensen aber hat als Dozent sogar Sensation gemacht (wie Climacus zuvor erwähnt): also (läßt uns Climacus schließen) kann er nicht die Wahrheit doziert haben. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß Kierkegaard diesen Schluß gezogen hat; und daß er sich also Martensen gegenüber fühlte nicht bloß als den selbständigen Denker gegenüber dem bloßen Referenten und Weiterdenker, sondern auch als den Diener der Wahrheit gegenüber einem Gelehrten, dem es um anderes zu tun ist als um die Wahrheit.

Denn Kierkegaard kann sich nicht enthalten, in der Maske des Climacus seine persönliche Verbitterung zu expektorieren, und diese bezieht sich insbesondere auch auf Martensen. Nach einem zweiten Entwurf sollte der Schluß von Climacus' Notwehr gegen unbefugte Anerkennung lauten:

„Es war mir unbehaglich, dies zu schreiben; aber wie seinerzeit einer der Interessenten in der vereinigten Firma der Pseudonyme kein Bedenken trug, um seiner selbst und der andern Pseudonyme willen die literarische Verächtlichkeit zu veranlassen, daß sie ihn mit ihrem Hohn verfolge, weil er sich den Tort nicht gefallen lassen wollte von den Verächtlichen gelobt und unter die Unsterblichen aufgenommen zu werden: so muß ich nun auch Ernst damit machen, Magnus Eiriksons Raserei auf mich abzulenken, weil ich seine bewundernde Anerkennung nicht ertragen will. Es mag wohl sein, daß die literarischen Aristokraten hierzulande durch Koterie auch etwas Unrecht getan haben; und ich will mich auch nicht abhalten lassen, darauf humoristisch hinzudeuten (doch wohlgemerkt im Abstand der Idee, und deshalb vornehmlich in großen, enggedruckten Büchern, die kaum ein Mensch liest, und da wieder so, daß von den wenigen Lesern nur vielleicht ein paar die entfernte Andeutung verstehen): aber darum will ich wahrhaftig doch auch nicht ertragen, daß jeder Tölpel mich durch eine nichtssagende Anerkennung

ohne weiteres sich dienstbar machen will ... Vielleicht wird man doch einmal ... einsehen, daß ich uneigennützig gehandelt habe, indem ich weder durch Anschluß an die aristokratische Koterie mir irdischen Vorteil verschaffen wollte, aber auch wahrlich nicht aus dem Aufstand der Pöbelhaftigkeit oder unbefugter Menschen [gegen die Aristokratie] Vorteil ziehen wollte. Denn bis jetzt ist es so wunderlich zugegangen, daß die Aristokraten, während sie mir so sachte entgegenarbeiten, zugleich daraus ihren Vorteil ziehen, daß ich als der einzige den allgewaltigen Helden der Pöbelhaftigkeit oder jetzt einem rasenden Fanatiker die Spitze biete. Sollte es nicht doch möglich sein, daß man der Wahrheit diente und in Wahrheit ein Geistesaristokrat wäre, ohne sich zu einer aristokratischen Koterie zusammenzuschließen? Ich war immer der Meinung, daß die Koterie selbst eine plebejische Erfindung ist. Wenn ich mir so zehn Aristokraten denke, die jeder für sich ein Ritter ohne Makel wären, sich aber zu einem Verband mit endlichen Absichten vereinigten: so würde jeder von diesen, meine ich, durch diese Koalition sich selbst entwürdigen, auch wenn sie einander dadurch heben wollten und ihnen dies in der Welt der Endlichkeit glückte. Es gibt nur eine Art von Koalition, die dem Aristokraten ansteht: die Verbindung in der Idee; wenn aber zwei in der Idee zusammenhalten, so sind sie immer im Abstand der Unendlichkeit voneinander: im Dienste der Idee gibt es kein Zusammenhalten mit endlichen Zwecken."

Die aristokratische Koterie, auf die Kierkegaard hier hindeutet, ist Heiberg, Martensen u. Co. Welche endlichen Absichten Kierkegaard diesen Aristokraten zutraute (außer dem, daß sie eben die Aristokraten spielen), ist aus seinen Tagebüchern nicht zu erkennen; und ebenso nicht, wie sie Kierkegaard „entgegengearbeitet" haben sollen. Worüber er sich ausdrücklich beschwert, ist nur dies, daß Heiberg und Martensen ihn trotz seiner Überlegenheit oder gerade wegen seiner Überlegenheit ignorieren wollten. Das tat denn Martensen auch jetzt insofern, als er Magnus Eirikson, der Kierkegaard gegen ihn ausspielte, ignorierte.

Endlich aber fand Kierkegaard sich 1849 in Martensens „christlicher Dogmatik" zwar nicht erwähnt, aber doch bekämpft. Da las er im Vorwort: „Wie es vor einiger Zeit nicht wenige unter uns gab, die allzu früh im Wissen absolut geworden waren, so fehlt es nun wieder nicht

an solchen, die allzu früh absolut geworden sind im Glauben ... Daß ein in sich selbst zusammenhängendes theologisches Denken, ja theologische Spekulation, sowohl möglich wie nötig ist, das ist eine Überzeugung, die ich auch dann festhalten zu können hoffe, wenn nachgewiesen werden könnte, daß meine eigene Arbeit verfehlt war ... Diejenigen, die keinen Drang zu zusammenhängendem Denken fühlen, sich vielmehr dadurch befriedigen können, daß sie in Gedankensplittern und Aphorismen, Einfällen und Geistesblitzen denken / sie können damit recht haben, daß sie für sich selbst eine zusammenhängende Erkenntnis überflüssig finden. Wenn es nun aber zu einer Art Dogma ausgeprägt wird, daß der Glaubende durchaus kein Interesse daran haben könne, eine zusammenhängende Erkenntnis dessen zu suchen, was ihm das Wichtigste ist; daß der Glaubende sich auf eine Spekulation über die christlichen Wahrheiten nicht einlassen könne, weil alle Spekulation nur kosmisch, das will sagen weltlich und heidnisch sei; daß der Glaubende den Begriff einer Glaubenswissenschaft als einen Widerspruch in sich selbst betrachten müsse, der das echte Christentum aufhebe usw.: so muß ich gestehen, daß solche Sätze, selbst wenn ich sie mit der Paradoxie des Geistreichen vorgetragen finde, für mich so wenig Überzeugungskraft haben, daß ich darin nur ein großes Mißverständnis und eine neue, nein, eine alte Mißweisung sehen kann." Bezog sich das vielleicht zunächst auf Nielsen, so doch gewiß auch auf Kierkegaard: Nielsen galt ja für den reinen Kierkegaard. Nielsen, Eiriksson u. a. bestritten nun die Christlichkeit von Martensens christlicher Dogmatik mit Waffen, die sie von Climacus-Kierkegaard entlehnt hatten; Kierkegaards Bruder Peter suchte zwischen ihm und Martensen zu vermitteln. Martensen selbst äußerte sich 1850 in „Dogmatischen Erläuterungen" endlich offen über seinen angeblichen oder wirklichen Antipoden. Er schrieb: „Ich muß gestehen, daß ich von der Tendenz dieser [nämlich Kierkegaards] Schriften eine ganz andere Auffassung habe als der Rezensent [Rasmus Nielsen]. Ich habe nämlich nicht angenommen, daß es die Absicht dieser Schriften sei, uns ein neues System zu geben oder eine Reform der Dogmatik zu begründen. Aus der geringen Kenntnis, die ich von diesen Schriften habe, hatte ich vielmehr vermuten zu dürfen geglaubt, ihre Absicht sei, bei dem Leser auf sokratische

Weise einen tieferen Skeptizismus in Bewegung zu bringen, um ihn dadurch zu reizen, daß er das Problem aufsuche, das wichtiger ist als alle theologischen und philosophischen Schulprobleme, nämlich das persönliche Lebensproblem, das kein System uns geben oder für uns lösen kann, das nur der einzelne Mensch sich selbst stellen soll und selbst auch lösen soll aus seiner eigenen, ihm von Gott gegebenen Eigentümlichkeit heraus. Ich habe also angenommen, daß diese Schriften sich in einer ganz anderen Richtung bewegen als die Professor Nielsen eingeschlagen hat. Denn er bewegt sich offenbar in scholastischer Richtung und will uns zu einer neuen Erkenntnislehre führen und einer darauf gegründeten neuen Behandlung der Theologie." Das ist nun so übel wirklich nicht. Martensen hatte mit seiner geringen Kenntnis von Kierkegaards Schriften diesen besser verstanden als Rasmus Nielsen. Und Martensen anerkannte das von Climacus aufgeworfene Problem des Christwerdens als das höhere, ja höchste / höher als alle theologischen und dogmatischen Schulprobleme. Nur rechnet Martensen zu diesen Schulproblemen wohl auch die „Paradoxie" des Glaubens; und Martensen ist als Verfasser einer Dogmatik natürlich der Meinung, daß die niedrigere Aufgabe, den christlichen Glauben in eine zusammenhängende Erkenntnis der christlichen Wahrheit auszudeuten, doch auch vorhanden sei, und daß ein Versuch sie zu lösen weder unsinnig noch unberechtigt sei. War Kierkegaard darüber anderer Meinung, so durfte doch gerade er diese Frage nicht zur Hauptfrage machen. Und darüber hätte er mit Martensen sich verständigen können und sollen. Aber diese Möglichkeit wurde im entscheidenden Augenblick nicht zur Wirklichkeit.

Martensen erzählt in „Aus meinem Leben": „An einem Sonntagnachmittag [vor oder nach Erscheinen der „Dogmatischen Erläuterungen"?] spazierte ich Christianshavn zu. Hier begegnete ich Kierkegaard, dessen Anrede ich nicht ausweichen konnte. So gingen wir denn miteinander über den dortigen Wall, wo wir uns lange über die dänische Literatur, den ‚Korsaren' und die elenden Zustände unserer Literatur unterhielten; ein Gegenstand, auf den er häufig zurückkam, der mich aber nur wenig interessierte. Wir gingen durch die Stadt zurück, bis er mich endlich auch auf das Athenäum begleitete. Hier knüpfte er ein Gespräch an über meine Fehde mit Rasmus Nielsen, welchen er

durchaus nicht in Schutz nahm. Und nun tadelte er zwar einige Ausdrücke in dem Vorwort zu meiner Dogmatik, warf aber dabei die Bemerkung hin: ‚Unsere Differenz bewegt sich innerhalb des Christlichen.‘ Hierin fand ich etwas wie eine Annäherung. Denn eine solche Differenz mußte doch auszugleichen sein; auch konnte also dann seine Opposition gegen mich keine absolute sein. So suchte ich denn eine nähere Erörterung herbeizuführen. Er erklärte: seiner Ansicht nach dürfe man heute nicht durch den paulinischen Gegensatz von Sünde und Gnade zu wirken suchen, für dessen Verständnis die meisten nicht reif seien; dagegen solle man den Brief des Jakobus gründlich zu verwerten suchen, wodurch man am besten die Seelen ‚aufpflügen‘ könne, damit sie für höhere Einwirkung empfänglich werden. Dies ließ sich ja hören, selbst dann, wenn man meinen sollte, dasselbe sei füglich auch zu erreichen, wenn man die Lehre Pauli vom Gesetze recht benutze / worüber ich indes diesmal nicht disputieren wollte; denn hätte ich das gewollt, so würden sich noch andre und mehr strittige Punkte ergeben haben. Durch jenen Einspruch aber kamen wir gar nicht in die eigentliche, weit tiefer liegende Differenz hinein. Vielleicht hätte diese Stunde doch weiter geführt, wenn es mir wirklich am Herzen gelegen hätte, ihm näherzukommen. Allein sein immer nur experimentierendes, verschlossenes Wesen, welches meinem Gefühl nach zu einer Unwahrheit des Charakters führen mußte, war mir in solchem Grade zuwider, daß ich kein Verlangen nach einem näheren Verhältnis empfinden konnte. Ich konnte kein Zutrauen zu ihm fassen und mußte bei der Ansicht bleiben, daß jeder von uns in seinem eigenen Fahrwasser weitersegeln müsse.“

Merkwürdigerweise beschweigt Kierkegaard diese Unterredung mit Martensen. Warum mag er auch mit sich selbst nicht darüber reden? Weil es ihn zu tief gekränkt hatte, daß es Martensen sichtlich nicht am Herzen lag, ihm näherzukommen? Oder weil er Martensen in einer schwachen Stunde weiter entgegengegangen zu sein glaubte, als er vor sich selbst verantworten konnte? Denn war das wirklich seine Überzeugung, daß seine Differenz mit Martensen sich innerhalb des Christlichen bewege? Oder quälte es ihn nachträglich, daß er gegen Martensen doch gewissermaßen verleugnet hatte, wie er eigentlich von ihm

denke? Wie er mit sich selbst über Martensen spricht, läßt durchaus nicht vermuten, daß er so mit Martensen reden konnte!

Nach dem Zeugnis seines Tagebuchs las Kierkegaard Martensens Dogmatik wie etwa ein bissiger Schulmeister die Examensarbeit eines ihm unangenehmen Schülers: mit der Voraussetzung, daß sie doch nichts tauge, und mit der grimmigen Genugtuung, daß sie wirklich nichts taugt. Ihn interessiert nur, wie Martensen wieder und wieder verrät, daß er keine Dialektik hat und eines bestimmten Ja und Nein nicht fähig ist. Und dann interessiert ihn natürlich auch, daß Martensen ihm etwa einen versteckten, natürlich ungerechten Stich gibt. Daß er von, oder auch nur an Martensens Gedanken (vielmehr: Gerede) etwas lernen könnte: das kommt für ihn gar nicht in Frage. Er merkt nicht einmal, daß er in der Frage der Kindertaufe, der Ordination, der Autorität der Heiligen Schrift so wenig zu einem klaren Ja und Nein kommt wie Martensen. Wenn Martensen mit seiner geringen Kenntnis der Kierkegaardschen Literatur sich doch ein Urteil über deren Tendenz erlaubt, sieht Kierkegaard nur den Widerspruch, der darin liege, nicht aber, daß dieses Urteil seiner Tendenz besser gerecht wird als das begeisterte Lob, das Nielsen ihr spendet.

Kierkegaard ist in keiner guten Stimmung gegen Martensen. Und das schlimmste ist, daß dies neben sachlichen auch persönliche Gründe hat. Das verrät sich am deutlichsten und harmlosesten in der Art, wie er den Versuch seines Bruders aufnimmt, ihm und Martensen gerecht zu werden. Er gibt seinem Bruder zu bedenken: „Wenn ich als Schriftsteller mit Martensen zusammengestellt werden soll, scheint mir billigerweise gesagt werden zu müssen, daß nur e i n e Seite von mir in Betracht gezogen wird, daß ich also in verschiedener Richtung Schriftsteller bin und nach einem Maßstabe, wie Martensen es nicht ist. Das ist indessen von geringerer Bedeutung. Wenn ich aber mit Martensen als Schriftsteller zusammengestellt werden soll, müßte doch, scheint mir, der wesentlichere Unterschied angedeutet werden, daß ich in einem ungewöhnlichen Maße Opfer gebracht habe, er in einem ungewöhnlichen Maße Profit gehabt hat. Und auch daran dürfte wohl erinnert worden sein, daß Martensen ja eigentlich nichts Primitives hat, aber sich ohne weiteres erlaubt, die ganze deutsche Wissenschaftlichkeit sich gutzu-

schreiben." Also: obgleich es sich eigentlich um Dogmatik handelt, ja um Christentum, handelt es sich für Kierkegaard doch auch darum, daß er im Vergleich mit Martensen als ein Schriftsteller und Denker höheren Rangs anerkannt werde. Ferner: daß Martensen Universitätsprofessor ist und Hofprediger und Ritter des Danebrog, das ist in Kierkegaards Augen doch ein ungewöhnlich großer Profit; und daß Kierkegaard sein Vermögen dazu verwendet hat, sich den für ihn sehr großen Genuß einer freien Produktivität zu gestatten, das will er doch als ein ungewöhnlich großes Opfer anerkannt wissen. Und das, obgleich er uns selbst belehrt, daß Selbstverleugnung, die als solche anerkannt und also geehrt wird, keine Selbstverleugnung ist. Ach, bei den Opfern, die er der Idee brachte, wußte seine linke Hand nur allzu gut, was die rechte tat!

Kierkegaard hat in diesen Streitigkeiten um die Dogmatik Martensens Proteste gegen Martensen entworfen, und Proteste gegen Rasmus Nielsen und Magnus Eirikson, und einen Protest gegen seinen Bruder; und hat dann doch alle zurückgehalten. Aber leider nicht deshalb, weil er einen Protest gegen sich selbst nötiger gefunden hätte, sondern vermutlich nur aus taktischen Gründen. Übrigens hatte er wohl gegen die Feinde und gegen die Freunde im wesentlichen recht; aber er hatte auch nur Recht / und das ist für einen Christen etwas gar zu wenig.

Aus Kierkegaards Tagebuch vom Jahr 1851 erfahren wir zu unserer Verwunderung, daß er nach Erscheinen der „Einübung im Christentum" nicht bloß zu Nielsen, sondern auch zu Mynster, und nicht bloß zu Mynster, sondern auch zu Martensen sagte, nach zwei Jahren werde das Bestehende ihm für dieses Buch danken. Aber diese Offenherzigkeit bezeugt leider keine Änderung in seiner Stimmung Martensen gegenüber. Denn er fährt fort: „Und das wird auch geschehen / das heißt: nicht, daß man mir danken wird (nein, das vergißt man wohl); aber dieses Buch wird doch das sein, das das Bestehende richtig gestellt hat. Hingegen wird das natürlich vergessen sein, daß diese Beamten, die sich in hohen Stellungen spreizen und dafür, daß sie das Christentum verpfuschen, teuer bezahlen lassen, daß diese einst böse wurden und sagten, ich sei es, der Unglück stifte, und mit den stärksten Ausdrücken gegen mich loszogen." Mit steigender Verwunderung lesen wir in Kierke-

gaards Tagebuch sodann einige Seiten nachher: „Ich bin nicht zu schwach, um Mynsters Kirchenleitung von einem christlichen Standpunkt aus anzugreifen. Und ich soll[te] dies so tun, daß ich Martensen und Paulli [Mynsters Schwiegersohn] dazu bringen soll[te], auf meine Seite herüberzuneigen." Aber damit gibt er nur seiner Geringschätzung Martensens den stärksten Ausdruck. Denn er fährt fort: „O du alter, kluger Mann, warum willst du durchaus nicht glauben? Es ist doch nur einer, der uneigennützig an dir hängt."

Kierkegaard scheint nun mit Martensen innerlich so fertig geworden zu sein, daß er in den beiden folgenden Jahren nichts mehr über ihn aufzeichnete.

22

Dann also war Mynster gestorben; und Martensen hatte ihn in einer Predigt der Kette der Wahrheitszeugen eingereiht, die von den Zeiten der Apostel reiche bis auf unsere Tage, und Kierkegaard hatte in diesem Verstoß gegen „die christliche Rangordnung" eine günstige Gelegenheit, ja für ihn die nötigende Aufforderung erkannt, „in unsere verwirrten religiösen Verhältnisse und Begriffe Klarheit zu bringen". Aber diese Gelegenheit war nicht ganz so günstig, wie Kierkegaard meinte, und war in mehr als einer Hinsicht sogar sehr ungünstig.

Erstens nämlich ist „Wahrheitszeuge" kein eigentümlich christlicher Begriff. Ein Wahrheitszeuge kann doch bloß für die Wahrheit zeugen, die er als Wahrheit erkennt; und auch Kierkegaard sollte doch jeden als Wahrheitszeugen gelten lassen, der für seine Wahrheit mit Einsatz seines Lebens oder doch seines Glücks zeugt. Ein „Märtyrer" war auch Sokrates, Mani, Giordano Bruno: sie haben sich für ihre Wahrheit so gut hinrichten lassen wie Petrus und Paulus. Spinoza hat sich um seiner Wahrheit willen aus der Synagoge ausstoßen lassen; Strauß hat durch das Zeugnis für seine Wahrheit sich seine Karriere verdorben. Innerhalb der Christenheit hat Michael Servede sich für seine (wohl auch von Kierkegaard für antichristlich gehaltene) Ketzerei verbrennen lassen. Will Kierkegaard solchen Männern deshalb den Ehrentitel eines Wahrheitszeugen absprechen, weil er nicht für Wahrheit (wenigstens nicht für die Wahrheit) hält, wofür sie ihr zeitliches Glück, ja ihr Leben

eingesetzt haben? Also „Wahrheitszeuge" ist (wie ja schon das Wort besagt) kein eigentümlich christlicher, ja nicht einmal ein spezifisch religiöser Begriff. Will man aber Klarheit bringen in „unsere" verwirrten religiösen (also „christlichen") Verhältnisse und Begriffe, so sollte man doch wohl das beleuchten, daß ein religiöser, christlicher Begriff nicht richtig verstanden und verwendet wurde.

Zweitens gibt es keine „christliche" Rangordnung außer der etwa, die Jesus festgestellt hat: „Wer unter euch groß werden will, der werde euer Diener; wer unter euch der erste sein will, werde euer Sklave." Dadurch will aber Jesus die Frage nach dem Rang nicht etwa beantworten, sondern abschneiden; und es ist gegen seinen Sinn, daß überhaupt um den Rang gestritten wird. Indem Kierkegaard die Wahrheitszeugenschaft als Frage der Rangordnung behandelte (was Martensen eigentlich nicht getan hatte: er hatte ja Mynster nur deshalb als Wahrheitszeugen gerühmt, um ihn der Gemeinde als Vorbild vor Augen zu stellen), verriet er selbst die Verwirrung unserer religiösen Verhältnisse und Begriffe, behandelte sogar diese Verwirrung (daß jedem Christen sein Rang richtig festgestellt werde) gerade als eine wesentliche Aufgabe / als *seine* Aufgabe.

Drittens war die Gefahr, daß die Frage: „War Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge, einer von den echten Wahrheitszeugen / ist das Wahrheit?" / daß diese Frage einen ebenso unfruchtbaren wie unerbaulichen, unchristlichen Streit entfache. Denn sie schloß die doppelte Frage in sich, ob Mynster *die Wahrheit* bezeugt habe, und ob er die Wahrheit *bezeugt* habe; also die allgemeinen Fragen: was „die Wahrheit" sei; und was das sei, für die Wahrheit zu „zeugen". Darüber könnte man aber in infinitum fortstreiten. Und weil die Frage war, ob *Mynster* ein Wahrheitszeuge gewesen sei, und Titel und Rang eines Wahrheitszeugen ihm von *Martensen* mit Recht zuerkannt, von *Kierkegaard* mit Recht abgesprochen werde: so konnte über dem höchst interessanten, ja geradezu sensationellen „Fall Kierkegaard, Martensen, Mynster" die Sache, um die sich's eigentlich handelte, wohl vergessen werden / nämlich der bestehende religiöse Zustand, der in Martensens Predigt sich nur als in einem Symptom verriet. Endlich aber war in dem Prozeß Kierkegaard kontra Martensen und Mynster Kierkegaards Position gar

nicht günstig. Er hatte noch vor drei Jahren Mynsters Wirksamkeit mit einer Einschränkung, die vermutlich gar nicht bemerkt worden war, ausdrücklich gebilligt: wie kam er nun dazu, sie so scharf zu verurteilen? War Mynster kein Wahrheitszeuge, so hatte er eben nicht die Wahrheit bezeugt. Andrerseits schien es sehr leicht zu verstehen, daß Kierkegaard Martensen angriff: denn Martensen hatte vor vier, fünf Jahren versteckt, aber doch deutlich über Kierkegaard ein Urteil gefällt, das dieser wohl übelnehmen konnte. Konnte Kierkegaard das Publikum nicht von seiner Sachlichkeit überzeugen, so konnte er es auch nicht von der Wichtigkeit und Richtigkeit dessen überzeugen, was er zur Sache sagte. Er wollte aber doch nicht bloß pro forma protestieren, sondern durch seinen Protest wirken.

Und nun beginnt er: „In der Rede, die Professor Martensen ... am Sonntag vor Bischof Mynsters Bestattung hielt (einer Erinnerungsrede, die vielleicht auch insofern so genannt werden kann, als sie Professor Martensen für den erledigten Bischofsstuhl in Erinnerung bringt) / in dieser Rede wird Bischof Mynster als ein Wahrheitszeuge dargestellt." Ein böser Anfang! Nicht bloß, weil Kierkegaard damit gegen Martensen eine Verdächtigung ausspricht, die vielleicht auch falsch sein kann (ob sie richtig war, konnte er so wenig wissen wie ich), sondern auch und noch viel mehr, weil er dadurch sofort von der Sache abschweift und ablenkt. Die Sache, um die sich's handelt, ist: ob sich in Martensens Lob auf Mynster verrät, daß man sich in der Kirche von einem Wahrheitszeugen nachgerade einen sehr bequemen, niedrigen, falschen Begriff macht. Mit dieser Sache hat es aber gar nichts zu tun, aus welchem Motiv Martensen seine Lobrede auf Mynster hält. (Auch wenn diese, wie Kierkegaard später meint, „vielleicht" insofern nicht ganz uneigennützig war, als dem möglichen Nachfolger des belobten Bischofs damit ganz gut gedient wäre, auf so bequeme Weise zum Wahrheitszeugen zu avancieren, hatte das mit der Sache nichts zu tun.) Daß aber Kierkegaard sofort von der Sache abschweift, kann doch nicht wohl einen sachlichen Grund haben, hat also vielleicht einen persönlichen Grund. Indem er Martensen in den Verdacht bringt, daß er Mynster aus nicht ganz uneigennützigen Gründen zum Wahrheitszeugen auflobe, bringt er sich selbst in den Verdacht, daß er dagegen aus

nicht ganz uneigennützigen Gründen protestiere. Und damit schadet er nicht bloß sich selbst (womit ihm ja ganz recht geschieht), sondern der doch guten Sache, die er vertritt. Er erschwert es dadurch, daß er in die verworrene religiöse Lage Klarheit bringe.

Dagegen also, daß Mynster von der Kanzel aus als Wahrheitszeuge, als einer von den rechten Wahrheitszeugen, als vorbildlicher Wahrheitszeuge dargestellt wird: dagegen muß Kierkegaard protestieren. Denn (doch wird das von Kierkegaard nicht als Grund für seinen Protest erwähnt) / denn Mynster selbst war nach Kierkegaards fester Überzeugung „willig, vor Gott und sich selbst zuzugestehen, daß er keineswegs ein Wahrheitszeuge war". Also würde er wohl selbst dagegen protestieren, daß Martensen ihn zum Wahrheitszeugen auflobt. Doch gibt Kierkegaard der Sache diese Wendung nicht; er fragt auch nicht, was Mynster wohl nach seiner eigenen Meinung zu einem Wahrheitszeugen gefehlt habe; und insbesondere fragt er nicht, wie Mynster unter diesem Eingeständnis mit sich selbst gelebt habe. Er konnte darauf ja von sich selbst aus schließen, der auch mit dem Bewußtsein leben mußte, daß er eigentlich kein Wahrheitszeuge sei. Kierkegaard will jetzt nur gegen Martensen betonen, daß Mynster kein Wahrheitszeuge war; und das beweist er nun auch.

Erstens nämlich habe Mynster in seiner mündlichen und schriftlichen Verkündigung des Christentums etwas von dem für das Christliche Entscheidendsten verwischt, verschleiert, verschwiegen: das nämlich, was uns Menschen weniger genehm ist, das, was unser Leben angestrengt macht, was uns verhindert das Leben zu genießen: das vom Absterben, von der freiwilligen Entsagung, vom Haß gegen sich selbst, vom Leiden für die Lehre usw. Wenn man das Neue Testament neben Mynsters Predigten lege, könne man ohne sonderlichen Scharfsinn sehen, daß es sich mit Mynsters Verkündigung des Christentums so verhalte.

Da ich Mynsters Predigten nicht gelesen habe und das Neue Testament zu gut kenne, als daß ich noch meinte, man könne sich nur so auf das Neue Testament berufen, maße ich mir kein Urteil darüber an, ob Mynster das „entschiedene" Christentum verkündigt oder verschwiegen hat. Aber über Kierkegaards Einwand gegen Mynster kann ich mir doch einige Gedanken machen. Es gibt Menschen, für die das Leben

ein Genuß ist; und es gibt Menschen, für die das Leben nicht nur ein sehr zweifelhafter Genuß, sondern ein ganz unzweifelhaftes Leiden ist. So gibt es auch Menschen, die sich selbst gefallen, und Menschen, die an sich selbst keine Freude haben. Nun hat es offenbar keinen Sinn, einem Menschen, dem das Leben kein Genuß ist, das zu predigen, was ihn am Genuß des Lebens verhindert; und einem Menschen, der an sich keine Freude hat, zu predigen, daß er sich selbst hassen solle, hat ebensowenig Sinn. Ob es einen Sinn hat, einen Menschen, dem das Leben ein Genuß ist, am Genuß des Lebens verhindern zu wollen, ist mindestens fraglich; unfraglich aber ist, daß ein solcher Mensch sich am Genuß des Lebens durch keine christliche (oder buddhistische) Predigt verhindern läßt. Und ebensowenig läßt sich ein Mensch, der sich selbst gefällt, durch einen Bußprediger dazu bringen, daß er sich selbst haßt. Keinesfalls kann man mit Sinn zugleich für diese beiden Klassen von Menschen reden: für die Menschen, denen das Leben (noch!) ein Genuß ist; und für die Menschen, denen das Leben kein Genuß (mehr!) ist. Diese unlösbare Aufgabe hat also Mynster so wenig gelöst als / Kierkegaard. Und Kierkegaard hat durch seine Predigt vom Absterben-müssen gewiß so wenig lebensfrohe Menschen zum Absterben gebracht als Mynster / wenn dieser vom Absterben-müssen gar nicht predigte.

Zweitens habe Mynster das Christentum nicht „in Charakter" verkündigt; außerhalb der stillen Stunden sei er nicht „in Charakter" gewesen / nicht einmal im Charakter seiner eigenen Predigt; 1848 und nachher habe das auch Mynsters blindesten Bewunderern klar werden müssen. / Ob Kierkegaard mit diesem Urteil recht hat, kann ich nicht beurteilen / und konnte auch Kierkegaard nicht sicher beurteilen. Wenn nach 1848 auch frühere blinde Bewunderer Mynsters von seinem Verhalten enttäuscht wurden, beweist auch das durchaus nicht, daß der Fehler auf Mynsters Seite lag. Ist Kierkegaard sonst der Meinung, man müsse sich nach den Wünschen blinder Bewunderer richten? Aber gesetzt, Kierkegaard beurteile Mynsters Leben hier richtig, so versteht er doch nicht richtig, was dann eigentlich der Fehler an Mynster war. Ein Mensch lebt immer im Charakter seines wirklichen Glaubens; deshalb schließt man vorsichtigerweise auf seinen Glauben nicht aus seinen Worten (also etwa Predigten), nur aus seinem Leben. War Mynsters

Leben nicht im Charakter seiner Predigt, so glaubte er nicht wirklich, was er predigte, glaubte er das nur zu glauben. (Daß Mynster in seiner Predigt geradezu geheuchelt hätte, nimmt doch auch Kierkegaard nicht an.) Die gründlichste Verwirrung in den religiösen Begriffen der Gegenwart (diese Gegenwart reicht aber so weit zurück, als wir die Geschichte der christlichen Kirche kennen: bis in die Zeit, da Paulus an die Korinther schrieb) besteht aber eben in der Meinung, man könne einen Glauben haben, ohne nach, vielmehr aus seinem Glauben zu leben. Und in dieser Verwirrung ist sichtlich auch Kierkegaard noch befangen.

Der entscheidende Beweis gegen Mynsters Wahrheitszeugenschaft ist für Kierkegaard, daß Mynster nicht das Schicksal des Wahrheitszeugen hatte. „Ein Wahrheitszeuge (meint Kierkegaard) ist ein Mann, der in Armut für die Wahrheit zeugt, in Geringheit und Erniedrigung, verkannt, gehaßt, verabscheut, verspottet, verhöhnt, verlacht ... Einer von den rechten Wahrheitszeugen, das ist ein Mann, der gegeißelt, mißhandelt, von einem Gefängnis in das andre geschleppt wird und zuletzt ... gekreuzigt oder geköpft oder verbrannt." Mynster aber hat als Beamter eine glänzende, an Genüssen reiche Karriere gemacht, und hat [in seiner Predigt? oder eben nur dadurch, daß er eine solche Karriere machte?] seine Art von Verkündigung des Christentums als die wahre christliche autorisieren, die wahre christliche [nämlich die des leidenden Wahrheitszeugen] zu einer Art Übertreibung machen wollen ... Gesetzt, Kierkegaard habe mit dem allem recht, so ist der leidende Wahrheitszeuge ein solcher doch nur dann, wenn er sich durch sein Zeugnis für die Wahrheit sein Leiden zuzieht. Dann war aber Mynsters eigentlicher Fehler, daß er eben nicht die Wahrheit verkündigte (weil er sie nicht hatte), durch die man sich ein solches Schicksal zuzieht. Die Wahrheit, um derentwillen Jesus gekreuzigt, Stephanus gesteinigt, Paulus geköpft wurde, war doch nicht: daß man absterben, freiwillig entsagen, sich selbst hassen, für die Lehre leiden müsse. Worin bestand sie dann? Das vergißt uns Kierkegaard zu sagen; und das ist doch gerade die Hauptsache.

Wenn Martensen nun der Gemeinde Mynster als einen der rechten Wahrheitszeugen vorstellt: „ist das Wahrheit? heißt das vielleicht auch für die Wahrheit zeugen? ist Professor Martensen durch diese Rede selbst im Charakter des Wahrheitszeugen aufgetreten, als einer der

rechten Wahrheitszeugen?" Auf diese Fragen antwortet sich Kierkegaard: „Wahrlich, was dem Christentum, dem Wesen des Christentums mehr zuwider ist als jede Ketzerei, jedes Schisma, als alle Ketzereien und Schismen zusammen, das ist dies: Christentum spielen. Man spielt aber Christentum (ganz im selben Sinne wie Kinder Soldat spielen), wenn man die Gefahr wegnimmt (christlich entspricht ‚Zeuge' und ‚Gefahr' einander), an ihrer Stelle die Macht anbringt (eine Gefahr für andre zu werden), die Güter, die Vorteile, einen üppigen Genuß selbst der feinsten Raffinements / und so das Spiel spielt, daß Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge war, einer der rechten Wahrheitszeugen, dieses Spiel so fürchterlich ernsthaft spielt, daß man im Spiel gar nicht innehalten kann, sondern es bis in den Himmel hinein fortspielt, den Bischof Mynster mit hineinspielt in die heilige Kette, die sich von den Tagen des Apostels erstreckt bis in unsre Zeiten." / Da es sich ja darum handelt, in die verworrenen religiösen Begriffe der Gegenwart Klarheit zu bringen, muß ich auch hierzu eine Anmerkung machen. „Ketzerei" und „Schisma" sind nicht christliche, nur kirchliche Begriffe; also hat es keinen Sinn zu sagen, daß Ketzerei und Schisma dem Christentum zuwider sei. Daß Origenes nach seinem Tode verketzert wurde, daß Luther für den Katholiken ein Ketzer und Schismatiker ist, für den Lutheraner ein Reformator des Christentums, das besagt für deren Christlichkeit gar nichts. Kierkegaard, der doch der Meinung ist, daß in der Christenheit das Christentum abgeschafft sei, hat die Konsequenz noch nicht gezogen, daß das kirchliche Urteil, das sich in solchen Begriffen der Christenheit fixiert hat, mit Christentum (sagen wir: mit Jesus) überhaupt nichts zu tun hat. Sodann hat Martensen in seiner Gedächtnisrede auf Mynster allerdings (wie üblich) ein bißchen „Jüngstes Gericht" gespielt. Aber in den Himmel hinein hat er dieses Spiel doch nicht fortgespielt (selbst wenn er Mynster nach Matth. 5, 10—12 den himmlischen Lohn des Wahrheitszeugen zugesprochen hätte) / weil er das nicht kann. Im Jüngsten Gericht sollen zwar die Bücher aufgeschlagen werden, aber doch nicht die Leichenreden. Auch konnte Martensen niemand in die heilige Kette der Wahrheitszeugen hineinspielen / nur etwa in das Register der Wahrheitszeugen, das man Geschichte heißt und das in den verschiedenen Lehrbüchern der Geschichte bekannt-

lich sehr verschieden lautet, also gar nichts zu bedeuten hat. Da man ferner nur dadurch Wahrheitszeuge wird, daß man eine Wahrheit hat, die man bezeugen muß und wenn es den Kopf koste: ist es auch ganz gleichgültig, ob man jemand, der kein Wahrheitszeuge war, für einen Wahrheitszeugen hält, ja sogar, ob man den richtigen Begriff von einem Wahrheitszeugen hat. Ja, wenn man dadurch Wahrheitszeuge würde, daß man Wahrheitszeuge werden wollte (was dann wohl zumeist darauf hinausläuft, daß man für einen Wahrheitszeugen gelten möchte), dann wäre es von entscheidender Bedeutung, daß man den richtigen Begriff vom Wahrheitszeugen hätte und sich auch nur einen wirklichen Wahrheitszeugen zum Vorbild nähme. Da man aber nur auf eine ganz andre Weise zum Wahrheitszeugen wird, ist es um das Christentumsspiel, und wenn es mit dem fürchterlichsten Ernst noch in den Himmel hineingespielt würde, eine ganz ungefährliche Sache. Wer sich dadurch betrügen läßt, gehört zu der Welt, die betrogen sein will, würde also sowieso gewiß kein Wahrheitszeuge. Indem Kierkegaard gegen das Christentumsspiel mit einem fürchterlichen Ernst protestiert, verrät er, daß er es auch noch mitspielt. Jesus spricht von dem Geschlecht, das den auf dem Markt spielenden Kindern gleicht, in etwas anderem Ton als Kierkegaard. Und Tersteegen (den Kierkegaard gerne las) meint: „Das Kinderspiel am Weg laßt uns nicht viel besehen." Zu dem Kinderspiel am Weg gehört auch das Christentumsspiel.

23

Kierkegaard wartete also zehn Monate lang auf den Moment, da sein Protest die Wirkung haben könnte, die er haben sollte. Es versteht sich von selbst, daß er sich während dieser Zeit unablässig mit der Sache beschäftigte, die ihm so ganz *seine* Sache geworden war, daß er nolens volens alles, was in seinen Gesichtskreis eintrat, darauf bezog. Aber nach dem Zeugnis seines Tagebuchs überlegt er sich nicht mehr, was er tun solle und wolle; die Überlegung hat er abgeschlossen. Er bestätigt sich nur immer wieder, daß er durchführen muß, was er zu tun angesetzt hat. Und doch hatte er in dieser Zeit mehrfach Veranlassung, sich den Wert dessen, was er zu tun im Begriff war, noch einmal gründlich zu überlegen.

Im Mai oder Juni 1854 wurden aus Bischof Mynsters Nachlaß herausgegeben „Mitteilungen über mein Leben" (geschrieben 1846; mit zwei kurzen Nachschriften vom 21. Januar 1847 und 13. September 1852). Kierkegaard konnte also noch Mynster selbst über sich selbst hören, ehe er ihm das Urteil sprach; und was er da zu hören bekam, ist von der Art, daß es ihn wohl hätte nachdenklich stimmen können, wenn er auch über Mynster, ohne ihn über sich selbst zu hören, noch soviel nachgedacht hatte.

Mynster (geboren 1775) verlor mit $1^1/_2$ Jahren den Vater, mit $3^1/_2$ Jahren die Mutter, die sich inzwischen wieder verheiratet hatte. Er wurde also von einem Stiefvater erzogen, der seine Verpflichtung gegen den Stiefsohn gewissenhaft (das heißt: schlecht und recht) erfüllte, aber nicht der Mann war, sich Liebe und Verehrung zu erwerben. Der Vater nahm in der Erziehung seines Sohnes auf dessen Eigenart kaum Rücksicht, verfügte über den Fünfzehnjährigen, daß er Theologie studieren solle, und hatte, als dieser mit 19 Jahren examinierter Kandidat der Theologie geworden war, mit einem Grafen Moltke schon verabredet, daß er Hauslehrer für dessen einzigen Sohn werden solle. Mynster wurde also 1794 Hauslehrer bei dem Grafen Moltke. Als nach acht Jahren seine Dienste überflüssig wurden, er also vor der Frage stand, was nun aus ihm werden solle, war gerade eine Landpfarrei erledigt, über deren Besetzung Graf Moltke zu verfügen hatte. Mynster fühlte keinen besonderen Drang, Pfarrer zu werden, hatte aber ebensowenig inneren Drang, irgend etwas andres zu werden; und so bat er den Grafen um diese Pfarrei, obschon er mit einem gewissen Grauen daran dachte, daß er nun allein in ein Landpfarrhaus einziehen solle. Er erhielt ohne weiteres die Pfarrei und war also 1802 Pfarrer in Spjellerup. Als ihm nach zehn Jahren sein dortiger Wirkungskreis für ihn doch zu eng erschien, bewarb er sich um eine Pfarrei in Kopenhagen, hatte nur zwei Konkurrenten, die im Ernst nicht in Betracht kommen konnten, und erhielt, wieder durch Vermittlung des Grafen Moltke, 1812 die gewünschte Stelle. Dann wurde er von der Regierung auch für mancherlei Nebenämter tauglich befunden, 1826 ohne sein Zutun, ja wider seinen Wunsch, zum Hofprädikanten ernannt, und endlich 1835, wieder ohne sein Zutun, auf den Bischofsstuhl von Seeland be-

rufen. So war er nun mit 60 Jahren der erste Geistliche Dänemarks. Eine „glänzende Karriere" kann man das nicht gerade heißen: Martensen wurde mit 37 Jahren Hofprediger und mit 48 Jahren Bischof von Seeland.

Mynster hatte schon als Knabe in der Familie hinter einem drei Jahre älteren Bruder zurückstehen müssen; und er scheint darin kein Unrecht gesehen zu haben, über das er sich beschweren dürfte. Als Student spielte er in einem Kreis von Studenten, der sich um seinen älteren Bruder sammelte, als jüngeres Mitglied nur eine untergeordnete oder gar keine Rolle. Auch das scheint er in der Ordnung gefunden zu haben, wenn es ihn auch bisweilen drückte. Dann war er Hauslehrer in einem gräflichen Hause: also nicht bloß im Dienste eines Mannes von höherem Stande, sondern auch Erzieher eines Zöglings von höherem Stande. Das bekam er auch zu spüren. Aber er fand sich in diese heikle Stellung mit so viel Takt, daß er mit der gräflichen Familie, und insbesondere mit dem alten Grafen, auch später in einem freundschaftlichen Verhältnis blieb. Als Landpfarrer war er Kollege mit den Kollegen, und jetzt wohl auch mit wachsendem Selbstgefühl, dessen Berechtigung wohl auch anerkannt wurde. Mit seiner Gemeinde lebte er so, daß ihm ein alter Bauer beim Abschied bezeugte: „wir haben ehrlich und christlich zusammen gelebt." In Kopenhagen mußte er sich eine Gemeinde erst sammeln: im ersten Halbjahr hatte er gar keinen Konfirmanden, in den folgenden Jahren oft nur wenige / später eher zu viel. Er erwarb sich also die Anerkennung der Gemeinde, wie er sich die Anerkennung der Regierung erwarb / und auch die eigene Anerkennung. Das Selbstgefühl, das sich in seiner Erzählung verrät, ist erworbenes Selbstgefühl. Als Bischof wollte er natürlich durchsetzen, was er in kirchlichen Angelegenheiten für richtig hielt. Dabei mußte er natürlich auch mit Gegnern paktieren, ließ sich aber nicht dazu herbei, um die Gunst der rührigsten und mächtigsten Partei (der Grundtvigianer) zu werben, und scheint deshalb 1847 wenigstens bei der Geistlichkeit gar nicht besonders beliebt gewesen zu sein. 1852 darf er zu seiner Freude berichten, daß sich das Verhältnis gebessert habe.

Mynster hat bei starkem Eigenleben doch das Bedürfnis nach dem Menschen, mit dem er leben kann. Und er besitzt auch die Fähigkeit,

nicht bloß neben, sondern mit dem andern Menschen zu leben. Er hat offenbar nie an der Herrschsucht des Idealisten gelitten, der den Menschen immer in der Beleuchtung sieht, daß er gewissen Forderungen entsprechen sollte; vielmehr ist ihm das nächste, den Menschen zu nehmen, wie er ist, und zu nützen, wie er ist. Und dann sieht er allerdings auch, daß das seine Grenze hat / nämlich eben in der Herrschsucht des Idealisten, der den andern nicht nehmen, anerkennen, nützen kann, wie er ist. Das Außerordentliche verlangt er weder von sich noch von andern; denn das Außerordentliche gibt es für ihn überhaupt nicht, nur das mehr oder weniger Gute, Erträgliche / und dann auch Unerträgliche ... So erzählt er von sich insbesondere auch unbefangen, daß er immer „geliebt" habe. Aber auch in der Liebe sieht er doch, daß er für sie keine gute Partie wäre oder sie für ihn doch nicht die Gefährtin, mit der er zusammen leben könnte und möchte. Daß er sich etwa auf der Höhe der Leidenschaft halten sollte, fällt ihm nicht ein. Das Weib, mit dem er sich fürs Leben zu verbinden getraut, findet er erst 1815 (also vierzigjährig) in einem 19jährigen Mädchen, mit dem er dann auch eine Ehe schließt, die ihn dauernd beglückt.

Wie stand es aber mit Mynsters Christentum? Auch darüber gibt er uns offenherzig Bescheid.

Mynster wurde streng christlich erzogen: mit dem Erfolg, daß ihm eine Antipathie gegen „entschiedenes" Christentum eingeflößt wurde, die er offenbar lebenslang behielt. Denn sein Stiefvater war ein Pietist von der unangenehmen Art: in seinem frommen Eifer zugleich pedantisch und inkonsequent. Zur Erbauung las er aus seinen Tagebüchern langatmige Reflexionen über den Unglauben und die Sündhaftigkeit der Welt vor und auch über seine eigenen Schwächen. Auf die Gefühle und Begriffe der Kinder ging er nicht ein. Sie wurden also nur, und zwar auf eine unfreundliche Weise, zu den konventionellen Übungen der Frömmigkeit dressiert. Immerhin will Mynster dem Vaterhaus eine gewisse Ehrfurcht vor dem Heiligen verdanken und die Neigung und Fähigkeit, seinem fühlenden Herzen im Gebet Luft zu machen. Aber als er unter den Einfluß der Zeit kam, löste sich ein Stück des positiven Christentums nach dem andern aus seinen Überzeugungen los. Das war auch dadurch erleichtert, daß der Vater, als Pietist, durchaus

nicht für orthodox gelten wollte. Er studierte denn auch Theologie ohne persönliches Interesse, und die Theologie, die er studierte, vermochte ihm ein solches auch nicht einzuflößen. Als Hauslehrer fühlte er sich durch Rousseau viel stärker angesprochen als durch das Christentum; er kam sogar in materialistische Anschauungen hinein, gegen die sich sein Innerstes empörte, die aber sein Verstand nicht abweisen konnte. Über solche verzehrende Zweifel half ihm wieder nicht das Evangelium, sondern Kant hinweg. Doch wollte es ihm nicht einleuchten, daß er nach Kant dem Freund nur aus Pflicht dienen sollte, da doch nur das Dienen aus Neigung schön ist und für beide Teile, den Gebenden und den Nehmenden, befriedigend. Er wurde denn auch Pfarrer ohne inneren Drang. In seiner Ordinationspredigt habe er nicht ohne Wärme über „des Religionslehrers Pflicht und Lohn" geredet; doch haben die wenigen christlichen Hörer seiner Predigt darin das christliche Element vermißt. Im allgemeinen aber sei sie mit viel Beifall aufgenommen worden. Seine Antrittspredigt in Spjellerup hielt er über das Thema: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." „Der Inhalt", erzählt er, „war sehr mager, aber die Sprache gut, und der Vortrag, glaube ich, frei, kräftig und warm, ohne Verstoß gegen den guten Geschmack; weshalb die Predigt einen guten Eindruck machte." Und dann erlebte er es als seine beste Freude, daß ihm der Gottesdienst, indem er ihn selbst mit Andacht hielt, immer teurer wurde: „Ich fand ihn, obschon alle Verschönerungsmittel fehlten, sehr feierlich; es war mir wohltuend, der simplen Menschen stille Andacht unter dem Gottesdienst zu betrachten, und wenn mir meine Predigt einigermaßen geglückt schien, verließ ich die Kirche wohlzufrieden." Aber diese Zufriedenheit befriedigte ihn doch nicht; und zum dauernden Frieden gelangte er erst durch einen „Durchbruch".

Mynster hatte schon als junger Mensch schwermütige Anwandlungen gehabt und sich dann gerne (auch in Poesie) mit dem Gedanken an den Tod beschäftigt. Vor Antritt seines Pfarramts verbrachte er (ohne daß er das jemand merken ließ) fünf Monate in der tiefsten Melancholie. Veranlaßt war sie vornehmlich durch die Aussicht auf die einsame Existenz in einem Landpfarrhaus. Doch quälte ihn auch die Frage, ob „über der Sonne wäre ein Ohr, zu hören meine Klage, ein Herz,

wie meins, sich des Bedrängten zu erbarmen". Und so löst sich denn auch seine Schwermut in eine religiöse Stimmung auf, der er (in Versen) folgenden charakteristischen Ausdruck gibt: „Die hohe Gabe, die du zur Erde sendest, o Herr, ich habe sie hingenommen. Das Gefühl, das in meinem Herzen brennt, die Liebe, die mich durchglüht, ich habe sie lange Jahre in wilden Kämpfen bewahrt. So grimmig der Sturm raste: des Heiligtums Lampe ist auf ihrem Altar doch noch nicht erloschen. Mein Hoffen schwand, das liebende, reine; tief trauert nur noch die Sehnsucht / O Herr, ich war treu. Ich will nicht rechten, nicht klagen. Aber nimm du mein wundes Herz zurück, und gib mir Ruhe!" Zu diesem poetischen Erguß gibt Mynster den prosaischen Kommentar: „Dieser Wunsch wurde mir gewissermaßen bis auf weiteres erfüllt. Der bitterste Schmerz hatte nachgerade ausgerast, und ich hatte mich an den Gedanken, wie mein Schicksal sich gestalten werde, gewöhnt ... Ich hatte eine Haushälterin bekommen und nachgerade auch das Vielerlei eingekauft, das man zu einer Haushaltung braucht; die Gräfin verehrte mir Porzellan und manche Möbel, und so war das Materielle nachgerade in Ordnung. Das Ideelle suchte ich in Schlummer zu wiegen." Wenn aber auch die Existenz auf seiner Landpfarrei sich für Mynster durchaus nicht so unangenehm gestaltete, wie er erwartet hatte; und wenn ihm auch der Gottesdienst, den er zu halten hatte, immer teurer wurde: das Ideelle wollte sich nicht in Schlaf wiegen lassen. Und so kam es also zu einem „Durchbruch". Lassen wir uns von Mynster selbst ausführlich erzählen, wie dieses entscheidende Ereignis sich vollzog.

„In meinem Innersten hatte ich noch dasselbe ungestillte Verlangen und dieselbe Unruhe, die mir so manches Jahr verbittert hatte; es gab nichts, was wirklich Interesse für mich gehabt hätte, und ich war nur allzuoft, wie Baggesen, ‚müde des Denkens, des Lebens und Lichts, und meiner selbst'. In der Religion suchte und fand ich wohl Trost; aber so unvollkommen meine Religion war, so unvollkommen war auch der Trost, den sie gewähren konnte. Es war nämlich noch bei weitem nicht so weit, daß Christi Evangelium mir aufgegangen wäre. Ich war wohl keineswegs Rationalist, sofern der Rationalismus doch eigentlich die hohen christlichen Ideen in das Platte und Triviale niederzuziehen sucht und also Christi und der Apostel Rede nach den eigenen matten

Anschauungen auslegt oder verdreht. Dies war mein Fall durchaus nicht; im Gegenteil, es war ja gerade der Rationalismus, der mir frühe die sogenannte theologische Wissenschaft verleidet hatte, worin er zur Zeit fast ausschließlich herrschte, so daß selbst die, die (zumeist auf ziemlich geistlose Weise) das Alte festhielten, sich ihm doch nur allzusehr anbequemten. Es war zuviel Poetisches in meiner Natur, als daß ich in diesen niederen Regionen des Rationalismus mich hätte ansiedeln können. Nun hatten Schelling, Steffens, die neueren Dichter (insbesondere Novalis) mir die christlichen Ideen nähergebracht; aber ich hatte diese doch zumeist nur mit der Phantasie erfaßt, und gegen den historischen Christus hatte ich so viele Vorurteile eingesogen, daß die evangelische Historie für mich fast nur poetischen Wert hatte. Dies aber, meinte ich, sei auch genügend; ich meinte, es komme doch nicht auf Fakta an, sondern auf die Ideen, die sich in diese Fakta (deren Entstehung wohl dahingestellt bleiben könne) eingekleidet haben. Aber gegen diese Fakta hatte ich keinen Haß; im Gegenteil, da sie nun einmal für historische Wahrheit gelten und die ganze Religiosität des Volks an sie geknüpft sei, so müsse man von ihnen ausgehen, um die Ideen im Bewußtsein des Volks zu beleben. Während also die Rationalisten es stets darauf anlegen, Christi Historie zu zerstören oder doch zu verringern, suchte ich sie in ihrer ganzen Herrlichkeit darzustellen / soweit dies dem glücken konnte, der doch nicht aus seiner Überzeugung heraus redete. Dieses Bestreben war indes nicht ohne Wirkung auf mich selbst; und manches Mal, wenn die Begeisterung über mich kam, fragte ich mich: ist das nicht doch wahr und wirklich? Aber der Eindruck verschwand wieder vor den Zweifeln, mit denen ich mich in keinen Kampf einließ, weil ich sie für unüberwindlich hielt / bis es endlich zu einem Durchbruch kam.

„Denn in meinem inneren Leben trat ein so bestimmter und plötzlicher ‚Durchbruch' ein, wie in der Seele irgendeines anderen Menschen. Ich kann wohl das Datum nicht mehr angeben, wohl aber Zeit und Ort und alle Umstände, unter denen der entscheidende Wendepunkt in meinem Leben eintrat.

„Worunter ich eigentlich litt, das war teils ein tiefes Vermissen meines nach Liebe dürstenden Herzens, teils ein unbefriedigter Ehr-

geiz. Ich wollte mir nicht daran genügen lassen, ein gewöhnliches Leben zu führen, ob ich auch glauben durfte unter die Besseren gerechnet zu werden, sondern wollte mich im Leben auszeichnen; und daß es mir dazu an Begabung und Kraft fehle, war für mich ein sehr deprimierendes Gefühl. Dazu kam noch die Eitelkeit. Ich wollte so gerne anderen gefallen; und wenn ich mich nun so unbedeutend und uninteressant fühlte, oder wenn ich mich gar über Sottisen ertappte, oder wenn ich meinte, daß man mir nicht mit Achtung und Wohlwollen begegne, war mir das sehr peinlich. Nun geschah es eines Tags im Sommer 1803, als ich gegen Abend allein in meinem Sofa saß und in Jacobis Schrift über Spinoza las (die Stelle weiß ich nicht mehr; es stand aber auch nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem, was vorging), da fuhr es mir mit Einem durch die Seele wie ein Licht aus der Höhe, und ich sagte zu mir selbst mit voller Klarheit: ‚Wenn das Gewissen nicht eine bedeutungslose Einbildung ist (und in dieser Hinsicht hatte ich keinen Zweifel); wenn du ihm in Etwas gehorchen sollst: so sollst du ihm in Allem gehorchen, sollst tun und reden was deine Pflicht ist, so gut du es verstehst und vermagst, ganz unbekümmert um das Urteil, um Lob und Tadel der Welt; und wenn ein Gott ist (auch daran zweifelte ich in meinem Herzen nicht) und du dich ja doch nicht weigerst, in Etwas dich vor ihm zu beugen und seinem Willen hinzugeben: so sollst du das in Allem tun, ohne Vorbehalt, und dich und all das Deine ganz seiner väterlichen Hand überlassen, dir an den Gaben genügen lassen, die er dir zuteilt, und es ertragen, daß du vermissen mußt was er dir versagt.‘ Ähnliche Betrachtungen hatte ich schon oft angestellt; nun aber fiel das Gewicht mit seiner vollen Stärke auf die Worte ‚ganz‘, ‚ohne Vorbehalt‘: darauf kommt ja alles an, und dem gerade will der Mensch in seiner Halbheit und Wankelmütigkeit so gerne entgehen, um sich doch einen Zugang offen zu halten zu der Welt Lust und / Qual. Indem nun aber mein ganzes Wesen sich in dieser Erkenntnis konzentrierte und der Entschluß mit der Erkenntnis zusammenschmolz, entsprang in meiner Seele ein Friede, oder stieg vielmehr in meine Seele ein Friede hernieder, den ich so nie gekannt hatte: ‚der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft‘; und ich vernahm in unmittelbarer, unzweifelhafter Erfahrung, daß es ein unaussprechliches Gut gibt, das nicht dieser Welt

entstammt (denn es eröffnete sich mir, indem ich dieser Welt entsagte), und nicht Fleisch und Blut (denn ich vernahm es just, indem ich mich selbst verleugnete), sondern der höheren Ordnung der Dinge angehört, die dem Menschen stets nahe ist, zu der aber der Zugang so schwierig ist, weil der natürliche Mensch sie nicht faßt.

„Das war nicht bloß eine Stunde schwärmerischer Exaltation; sondern wie das aus langen Vorbereitungen hervorging, so war es mit diesen auch zu einer Entscheidung gebracht: meine ganze Seele hatte sich erhoben und ein bleibendes Gut gewonnen. Wohl suchte mich Schmerz und Unruhe noch je und je heim, aber ich kannte das Heilmittel, wandte es auch an, und niemals vergebens. Der Friede stellte sich stets aufs neue wieder ein; und wenn jeder Tag auch seine Plage hatte, so hatte jeder Tag auch seine Seligkeit.

„Ich hatte den Zugang zu Christi Reich dadurch gefunden, daß sich mir die volle Bedeutung seines Worts: ‚Niemand kann zwei Herren dienen' eröffnet hatte. Ich suchte nun so auch seine übrigen Gebote zu verstehen; und das Resultat meiner Erwägungen schrieb ich in einem Dialog nieder: Über Christi Moral. Nachdem dieser Dialog mir wohl vierzig Jahre nicht vor die Augen gekommen ist, habe ich ihn jetzt wieder gelesen, und habe ihn mit Freude gelesen, auch wegen des frischen Lebens, das ich darin zu finden glaube.

„Aber auf diesem Wege wäre ich kaum zu Christus gekommen, wenn ich mich nicht ihm, oder er sich nicht mir schon auf einem andern Weg genähert hätte. Ich habe oben gesagt, daß sich mir über der Ausarbeitung meiner Predigten die Wahrheit des Evangeliums oft direkt aufgedrängt hatte; ich war so mit einem Gedanken immer vertrauter geworden, den alles, was in meiner ganzen Jugend auf mich eingewirkt hatte, mir hatte verhüllen wollen. Nun wandte ich meine Betrachtung mit vollem Ernst der wichtigen Sache zu und fand bald eine Entscheidung, in der ich (was das Wesentliche betrifft) für immer zur Ruhe kam. Daß man die Wahrheit des evangelischen Berichts annimmt, beruht eigentlich auf dem Bedürfnis nach ihr; wo dieses erwacht ist, werden die Zweifel und Ungewißheiten, die zurückbleiben, leicht gehoben durch den klaren Erweis des Geistes und der Kraft, womit die Erzählung im ganzen sich für den redlichen Betrachter zur Geltung

bringt. Ich schrieb in dieser Zeit an meinen Bruder: ‚Was ist denn das Christentum (darunter verstand ich den historischen Bericht über das Christentum), wenn es nicht Wahrheit ist? Lüge oder Dichtung! Wenn Lüge, so eine unverschämte Lüge: von des Himmels geoffenbarter und erkannter Herrlichkeit, welche die Zeugen dafür nicht gesehen, noch gekannt haben; von einem Frieden, höher als alle Vernunft, den sie nicht gefühlt haben; / und eine Lüge, tausendfältig bekräftigt durch Drangsal und Tod der [nur] angeblichen Augenzeugen. Wer auch nur wenige Seiten dieser verwunderlichen Chronik mit ernstem Sinn liest und sie dann für eine nichtswürdige Lüge halten kann, der begeht, dünkt mir, eine Sünde wider den Heiligen Geist und leugnet jedes innerliche, heilige Kriterium der Wahrheit. Oder ist es eine Dichtung, eine Epopöe? mitten aus den Tagen der Geschichte! ausgearbeitet von so vielen, in so verschiedenem Charakter! eine Dichtung, die so in die Wirklichkeit eingreift! Sehen die Evangelien denn aus wie eine Epopöe? oder die Briefe, die so offenbar von jenen Zeiten zeugen?‘ So unvollständig und unentwickelt diese Gedanken hier hingeworfen sind, sie enthalten doch, denke ich, die wesentliche Grundlage einer Apologie.

„Ich hatte so nun einen wirklich historischen Christus, und trat mehr und mehr in ein persönliches Verhältnis zu ihm. Mein verschmachtetes Herz vernahm ‚Christi Liebe, die über alle Erkenntnis geht‘, und fand darin die Heilung für alle seine Wunden. Ich verstand nun, wie Gott mich geführt hatte; so ganz, so schmerzlich hatte ich mich in der Welt verlassen finden müssen, um das Höchste und Seligste zu finden; und nichts gleicht dem Entzücken, dem inneren Jubel, womit ich oft mir selbst sagte: Ich habe einen Gott und einen Heiland.“

In diesem Durchbruch hatte Mynster zugleich den Standpunkt gefunden, „von dem aus er wirken sollte“. Damit ist es nun freilich eine sonderbare Sache. Zu der Wirksamkeit, auf die ihn sein Erlebnis hinwies (daß er nämlich das Evangelium, dessen beseligende Wahrheit ihm nun aufgegangen war, andern bezeuge), hatte er sich ja schon vorher verpflichtet. Das Neue war also vielmehr, daß er jetzt mit eigener Überzeugung tun konnte, was er bis jetzt ohne eigene Überzeugung getan hatte; oder: daß er jetzt tun konnte, was er zuvor schon hätte tun sollen, aber nicht hatte tun können; oder: daß er jetzt wirklich tun konnte, was

er bis jetzt zum Schein getan hatte. Denn bezeugen konnte er, wie die Apostel, doch nur, was er als „Augenzeuge" bezeugen konnte. Aber Mynsters Durchbruch scheint nicht die rückwirkende Kraft gehabt zu haben, daß ihm die Berechtigung zu seiner bisherigen Amtstätigkeit zweifelhaft geworden wäre. Und so machte er sich natürlich auch keine Gedanken über die Institution, worin er amtlich hatte bezeugen dürfen und müssen, was er persönlich nicht hatte bezeugen können. Es war ja jetzt alles gut. Und für die Zukunft war er ja entschlossen, keinem andern Herrn zu dienen als eben dem Herrn, dem er in seinem Amt, durch sein Amt zu dienen sich verpflichtet hatte.

Ob nun Mynster den Entschluß durchgeführt hat, mit seiner Kraft nach seiner Einsicht ohne Vorbehalt und ohne Rücksicht auf sich und andre dem Herrn zu dienen, dem er sich ergeben hatte: darüber steht keinem Menschen das Urteil zu. Daß er in seiner Arbeit Freunde und Gegner fand beweist weder für noch wider seine Treue gegen seinen Herrn. Eine gewisse Probe dafür liegt nur darin, ob er sich des Friedens, der höher ist als alle Vernunft, dauernd erfreute, unter den unvermeidlichen Schwankungen der Stimmung. Aber auch das entzieht sich dem Urteil eines andern Menschen. Immerhin haben wir für die Gemütsverfassung Mynsters in dem ersten Nachtrag zu seiner Erzählung (vom Februar 1847) noch ein wichtiges Zeugnis. Da schreibt er:

„Indem ich mir nun die Zeit denke, da diese Blätter dem Fach entnommen werden sollen, worin ich sie nun niederlege, will ich meine Seele nicht zu Wehmut stimmen. Ihr, meine Lieben, wißt wohl, wie mein Herz an Euch hängt und wie gerne ich in Eurem Kreise war; und der Gedanke war mir oft schmerzlich, daß dieser Kreis sich auflösen soll / wie alles in der Welt. Aber ich weiß, daß Euch treulich geholfen werden wird. Und was mich betrifft: ich bin von Jugend auf vertraut gewesen mit dem Tod; jetzt aber kann ich fast sagen, daß ich nie vertraut war mit dem Leben. Es war mir nicht bloß das Bewußtsein von dessen Unstetigkeit und Unsicherheit immer nahe; sondern es hat etwas Fremdes für mich gehabt, und es war ein Heimweh in mir, das einem besseren Lande zustrebte. Wohl ist in mir noch der Trieb, in der Welt etwas auszurichten; aber, zu welcher Zeit der Mensch auch abgerufen wird, er läßt immer unvollendete Arbeit zurück. Und ich darf doch von

mir sagen, daß ich nicht vergebens gelebt habe, weder für mich noch für andre. Das Leben ist mir nicht leicht gewesen; doch habe ich mit ganzer Seele das Gute genossen, das mir vergönnt wurde. Das Beste darin war aber doch eine Erhebung über die Welt; und sollte ich mich dann fürchten, dahin zu gehen, wo mir, wenn ich in diesem Dasein dahin entrückt war, so wohl war? Ich hoffe mit ruhigem Sinn noch den Becher der Freude hinnehmen zu können, wenn er mir gereicht wird, hoffe auch tragen zu können, was mir noch auferlegt wird. Die Zeiten aber, die der Kirche bevorstehen, der ich zugehöre, und meinem Vaterland, stellen sich mir so dar, daß ich mein Leben verlängert wünschen möchte, um zu sehen, wie sich die nächste Zukunft gestalten wird; und so gewiß ich auch weiß, daß im Verborgenen der Keim aufsprießt, der zu einem Baum werden soll, worin die Vögel des Himmels wieder nisten sollen, so kann das doch nicht von der Zeit erwartet werden, die ich die meine nennen kann. Soll meine Stunde erst schlagen, wenn ich von der Last der Jahre niedergebeugt bin, so werden meine Lieben mir doch die Befreiung gönnen; schlägt sie aber früher, so gönnet mir auch das, daß ich abgerufen werde, bevor Ihr mich sehen müßtet mit abgestumpftem Sinn und gebrochener Kraft und [bevor] ich kein Feuer mehr in mir brennen fühlte als die Flamme der letzten Hoffnung, die Gott in meiner Brust nie erlöschen lassen wird. Denn zu dem Glaubensbekenntnis, das ich manches Jahr jeden Morgen für mich selbst wiederholt habe, gehört auch dies: Ich glaube eine Auferstehung des Leibes und die Gemeinschaft der Heiligen im ewigen Leben."

Mynsters letztes Wort aber ist die einem alten Kirchenlied entnommene Bitte: „Wende nur Sünde und Schande von mir ab, damit ich mit einem ehrlichen Namen in mein Grab gelegt werde."

Es geschah wohl noch unter dem frischen Eindruck dieser Mitteilungen, daß Kierkegaard in sein Tagebuch eintrug: „Der Einwand, den Bischof Mynster mir aufrichtig gemacht hat, war: daß das Meinige viel zu hoch sei ... und daraufhin nahm er doch teil an der lumpigen Schufterei gegen mich ... Mynsters vieljährige lumpige, armselige Christentumsverkündigung (Vergoldung der Mittelmäßigkeit) hat natürlich dazu beigetragen, daß in Dänemark wohl nicht ein einziger Mensch ist, der nicht im Bann der Mittelmäßigkeit wäre ... Seine Erinnerungen

schließen ungefähr mit diesem Wunsch. Das sieht ihm gleich. Er war doch in gewissem Sinn ein Betrüger großen Stils. So ist auch diese letzte Unverschämtheit in der Ordnung. Mir scheint, wenn man die Herrlichen in solchem Maße wie er betrogen hat, indem man ein ganzes Leben hindurch den falschen Schein genossen hat, daß man einer der Herrlichen sei / mir scheint, dann sollte man nicht so unbescheiden sein, daß man wünscht, wie ein ehrlicher Mann in seinem Grab zu liegen, sollte vielmehr dafür dankbar sein, daß es hielt, solange man lebte."

Woher diese Aufregung? Vielleicht daher, daß Mynsters Mitteilungen keine genügende Veranlassung geben, sich über ihn zu entrüsten? Ob Kierkegaard wohl, als er die letzte Bitte Mynsters las, wirklich nur den Eindruck hatte: welche Unverschämtheit!? Ob er sich durch dieses Urteil nicht auch eines andern Eindrucks erwehrte, dem er nicht mehr nachgeben zu dürfen glaubte? Ferner: Kierkegaard selbst hatte in seinem Protest Mynster bezeugt, „daß er willig war, vor Gott und sich selbst zuzugestehen, daß er keineswegs, keineswegs ein Wahrheitszeuge war": ob Mynster dann wohl ein ganzes Leben hindurch den falschen Schein „genossen" hatte, daß er einer von den Herrlichen sei? Aus seinen Mitteilungen aber erfahren wir, daß er nicht bloß Angriffe und üble Nachrede habe ertragen müssen, worin jedermann sich schicken müsse, sondern von dem Grundtvigianer Lindberg auch bezichtigt worden sei, daß er „den christlichen Glauben verfälsche". Da hätte er ja wohl sagen können, daß er sich freue oder gar stolz darauf sei, um der Wahrheit willen gelästert worden zu sein; aber das sagt er nicht, wie er überhaupt große Worte nicht liebt. Er erregt nirgends den Verdacht, daß er sich für einen „Extraordinären" gehalten habe. Er glaubt nur, und das glaubt er offenbar, daß er die ihm übertragenen, von ihm übernommenen kirchlichen Ämter der Ordnung gemäß nach dem Maße seiner Kraft und Einsicht verwaltet habe. Und weil er die Kirche, in der er das Christentum verkündigt, trotz ihrer auch ihm bewußten Mängel für eine christliche hält, insbesondere den Glauben, den er darin verkündigen soll, für den christlichen Glauben, findet er es gar nicht notwendig, darüber Rechenschaft abzulegen, *was* er als Christentum verkündigt habe. Doch dürfen wir nach seinen Mitteilungen vermuten, er habe das als christliche Wahrheit verkündigt, was ihm in seinem Durch-

bruch als solche offenbar wurde. Dann verkündigte er also als christliche Wahrheit, daß es einen Frieden gebe, der höher ist als alle Vernunft, und daß man zu diesem Frieden dadurch gelange, daß man sich ganz, ohne Vorbehalt, Gott, dem Vater Jesu Christi, überlasse und hingebe. Daß Gott das absolute Parador sei, der Glaube an Gott ein Sprung in Kraft des Absurden, den man nur unter der Möglichkeit des Ärgernisses vollziehen könne, der Wille Gottes die Liebe zu dem Nächsten als dem unliebenswürdigen Gegenstand: das wird Mynster allerdings nicht verkündigt haben, weil ihm das in seinem Durchbruch nicht so sich dargestellt hatte. Hat es nun mit diesen Entdeckungen, die Kierkegaard in seinem Durchbruch gemacht hatte, seine Richtigkeit; und verhilft, wird das nicht betont, die Aufforderung, Gott sich ganz, ohne Vorbehalt zu überlassen und hinzugeben, nur der Mittelmäßigkeit zum Triumph: dann war Mynsters Christentumsverkündigung freilich ärmlich und erbärmlich; und dann war Mynster ein Betrüger / falls er die Paradoxie des Christentums erkannt hatte, und es für wesentlich hielt, daß der Christ seinen Glauben mit dem Bewußtsein der absoluten Paradoxie habe, und annahm, daß man nur durch einen Sprung in Kraft des Absurden zum wirklichen Glauben kommen könne. Hatte er das nicht erkannt, so war er nur etwa ein betrogener Betrüger, also kein Betrüger.

Nun ist aber aus Mynsters Mitteilungen ebenso leicht wie sicher zu erkennen, daß Mynster schlimmstenfalls nur ein betrogener Betrüger war: um die volle Erkenntnis des Christentums betrogen durch Gott. Gerade eine Vergleichung von Mynsters Leben mit Kierkegaards Leben setzt dies ins hellste Licht; und deshalb hätte gerade Kierkegaard dem armen Mynster das zugute halten sollen. Gott hatte zwar auch Mynster mit einem guten Verstand ausgestattet, aber er hatte ihm doch die Anlage und Leidenschaft für Dialektik versagt, kraft deren Kierkegaard die absolute Paradoxie des Christentums entdecken konnte. Gott hatte zwar Mynster so gut wie Kierkegaard und jedem Menschen zwei Seelen in seine Brust gegeben, aber er hatte diese in Mynster nicht in den unversöhnlichen Widerstreit gebracht, in dem Kierkegaard den unversöhnlichen Widerstreit zwischen Gott und Welt entdeckte. Gott hatte Mynster nicht auf dieselbe raffinierte Weise wie Kierkegaard

zu seinem Spion und Staatsanwalt gepreßt, hatte es Mynster erspart oder versagt, daß er sein Leben der Pönitenz für schwere Verschuldung widmen mußte. Hatte Gott Kierkegaard an dem Eintritt in den Kirchendienst verhindert (wofür Kierkegaard Gott jetzt besonders dankbar war), so hatte Gott Mynster den Weg in den Kirchendienst leicht gemacht und hatte es dem König von Dänemark ins Herz gegeben, daß er Mynster erst zu seinem Hofprediger, dann zum Bischof von Seeland berief. Oder umgekehrt: Gott hatte Kierkegaard vor einer Gefahr bewahrt, in die er Mynster brachte. Man sollte meinen, daß solche Gedanken Kierkegaard hätten kommen müssen, als er Mynsters Mitteilungen las; aber sie kamen ihm nicht: Gott hatte Kierkegaard so verblendet, daß er in Mynster nur noch den Betrüger großen Stils sehen konnte, der er schon deshalb nicht war, weil er überhaupt kein Mann großen Stils war.

24

Und auch andere Gedanken kommen Kierkegaard nicht, die für sein Vorhaben von wesentlicher Bedeutung waren.

Kierkegaard hat in seinem Protest gegen Martensen geschrieben, man dürfe nur das Neue Testament neben Mynsters Predigten legen, so sehe man, daß in diesen einiges von dem für das Christliche am meisten Entscheidende ausgelassen sei. Nun schreibt sich Kierkegaard in sein Tagebuch: „Da nach Gottes Wort ein Qualitätsunterschied, ja ein Gegensatz zwischen Gott und Mensch ist, so ist ja leicht zu sehen, daß man, was Christentum ist, einzig und allein dadurch wissen kann, daß man unbedingt Gottes Wort buchstäblich nimmt." Und später: „Dieses Wort Gottes enthält ganz simpel Gottes Wille und Befehl an uns; ... aber daß wir darnach handeln sollen, daß Gott sein Wort eigentlich nicht als Stil-Aufgabe hat verkündigen lassen, um zu sehen, wer es am geschmackvollsten darstellen könne, das ist so ganz in Vergessenheit gebracht, daß man es eigentlich lächerlich finden würde, wenn man das im Ernst sagte." Ja, gewiß. Und ich finde es lächerlich, daß Kierkegaard so was im Ernst sagt. Denn es fällt ihm selbst so wenig ein wie Mynster und Martensen, daß er das „Wort Gottes" (was er mit Mynster und Martensen für Wort Gottes hält oder Wort Gottes nennt) buchstäblich

nähme, um darnach zu handeln. In diesem Wort Gottes sagt Jesus Christus, Gottes einziggeborner Sohn, der doch gewiß nur den Willen Gottes verkündigt, zu seinen Jüngern (also doch auch zu Kierkegaard, Mynster und Martensen): „Alles, was die Schriftgelehrten und Pharisäer euch sagen, das tut und haltet." Also, Sören Kierkegaard: alles, was die Schriftgelehrten und Pharisäer dir sagen, das tue und halte! Willst du? oder willst du nicht? Gott will es!! Derselbe Jesus sagt mit stärkstem Nachdruck: „Liebet eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen, segnet, die euch fluchen, bittet für die, die euch schimpflich behandeln." Ist dir, Sören Kierkegaard, seit 1846 ein Segenswort für deine Feinde Goldschmidt und Möller über die Lippen gekommen? oder auch nur durch den Sinn gegangen? Derselbe Jesus sagt: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet ... Was darfst du zu deinem Bruder sagen: ‚Laß mich den Splitter aus deinem Auge ziehen' / und siehe, ein Balken ist in deinem Auge. Du Heuchler, ziehe zuerst den Balken aus deinem Auge, und dann sieh, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehst." Und Paulus, der berufene Apostel Jesu Christi, schreibt: „Darum bist du ohne Entschuldigung, der du richtest, wer du auch seist; worin du nämlich den andern richtest, verurteilst du dich selbst, da du, der Richtende, dasselbe tust." Und du, Sören Kierkegaard, wartest nur auf den günstigen Augenblick, da du Mynster und Martensen und deinen andern Brüdern in Christo allen das Urteil verkündigen kannst, daß sie keine Christen seien. Und hast du ganz vergessen, daß Paulus, der Apostel Jesu Christi, in dem Wort Gottes sagt: „Der Buchstabe tötet; der Geist ist's, der lebendig macht." Wenn du das buchstäblich nimmst, darfst du das Wort Gottes nicht buchstäblich nehmen. Und dann freilich auch dieses Wort in dem Wort Gottes nicht ... Will Kierkegaard sich in dem Kampf, den er eröffnen will, auf das Wort Gottes berufen, so sehe er sich dieses Wort Gottes erst einmal genau an; und will er betonen, daß Gott sein Wort hat verkündigen lassen, damit wir darnach handeln, so lese er es einmal, nach seinem eigenen Rat, Wort für Wort mit dem Gedanken durch: „das ist von mir und zu mir gesagt", und dann natürlich auch mit der Frage: „habe ich mir das gesagt sein lassen?" Dann wird ihm freilich die Lust vergehen, sich auf das Wort Gottes zu berufen.

Kierkegaard glaubte insbesondere dagegen protestieren zu müssen, daß Mynster als einer der „rechten Wahrheitszeugen" eingereiht werde „in die heilige Kette der Wahrheitszeugen, die sich von den Tagen der Apostel her durch die Zeiten erstreckt". Nun stoßen wir in seinem Tagebuch auf ein „bedenkliches Notabene". Nämlich:

„Jene dreitausend, die am Pfingsttag en masse zu der Gemeinde hinzugetan wurden / ist da nicht hier, also gleich im allerersten Anfang, eine Mißlichkeit? Hätten die Apostel nicht darüber bedenklich werden sollen? ob es damit richtig zusammenhänge, daß man so zu Tausenden auf einmal Christ werde? Ist hier den Aposteln nicht etwas Menschliches widerfahren? daß sie, die ihren verzweifelten Zustand bei Christi Tod, da alles wie aufgegeben war, in nur allzu frischer Erinnerung hatten, daß sie nun, überwältigt von der Freude über die Wirkung die sie hervorbrachten, vergaßen, was Christentum eigentlich ist? vergaßen, daß es, wenn die wahre Nachfolge Christentum ist, mit so ungeheuren Eroberungen wie dreitausend auf einmal nicht stimmen kann?

„Das ist so ungeheuer schwierig; denn es ist ein verwunderlicher Zusammenstoß zwischen zwei Gedanken, fast wie wenn zwei in einem Engpaß einander begegnen, wo sie nicht aneinander vorbeikommen können. In Christus hat das Christentum die Richtung auf die Intensität, das heißt: es ist die reine Intensität; die Aufgabe der Apostel scheint die Richtung auf die Ausbreitung zu haben: je mehr Ausbreitung, desto besser. Aber, aber: im selben Grade, wie ich die Intensität akzentuiere, hemme ich die Ausbreitung / und doch war es wohl wahres Christentum, was die Apostel ausbreiten sollten.

„In Christus ist das Christentum der Einzelne, jeder der einzigste Einzelne. In dem Apostel ist es stracks: Gemeinde. Damit ist aber das Christentum in eine ganz andre Begriffssphäre übersetzt. Es ist auch dieser Begriff, der des Christentums Ruin geworden ist."

Das ist in der Tat ein sehr bedenkliches Notabene, das Kierkegaard denn auch fortdauernd beunruhigt. Anfang Dezember 1854 wiederholt er es in folgender Form:

„Wenn die Apostel, oder was ich die Christen ersten Rangs nennen möchte, das Gottesverhältnis oder das sich zu Gott zu verhalten als eitel Freude darstellen, so hat das ja gewiß ... seinen Grund darin,

daß sie so weit gefördert waren, Meister waren in der Kunst, das Leiden in Seligkeit umzusetzen, Meister darin, von dem Leiden abzusehen um das Selige zu sehen, daß es [nämlich] das Gottesverhältnis ist usf.; aber es hat doch vielleicht auch einen andern Grund. Vielleicht ist was sie bestimmte so zu reden auch eine vorsichtige Fürsorge für die Menschen; sie haben vielleicht befürchtet, sie würden dadurch, daß sie davon redeten, das Verhältnis zu Gott sei Leiden, die Menschen abschrecken. Aber nun frage ich: hat nicht die ganze Geschichte des Christentums hinlänglich gezeigt, wozu eine solche Akkommodation führt?"

Also: Kierkegaard hat den Verdacht / nein: Kierkegaard ist der Meinung, daß schon die Apostel keine „rechten Wahrheitszeugen" waren. Denn sie haben im Interesse der Ausbreitung des Christentums und aus (falscher) Rücksicht auf die Menschen etwas vom Entscheidendsten am Christentum verschwiegen; und zwar wesentlich dasselbe, was Mynster aus denselben Gründen von dem Christentum verschwiegen hat / nur daß Mynster vielleicht auch auf sich selbst eine falsche Rücksicht genommen hat, was die Apostel vielleicht nicht taten, vielleicht aber doch auch taten. Wer kann das wissen? Dann ist aber Mynster wirklich auch ein Glied in der Kette der unechten oder doch zweifelhaften Wahrheitszeugen, die von den Zeiten der Apostel sich erstreckt bis auf unsere Tage; und ob Martensen ihm unter diesen einen zu hohen Rang angewiesen hat, ist doch sehr gleichgültig / wenigstens gegenüber dem großen, wesentlichen Fehler, den Martensen gemacht hat: daß er nämlich überhaupt von einer heiligen Kette natürlich rechter Wahrheitszeugen redet, die sich von den Zeiten der Apostel bis auf unsere Tage erstreckt. Denn eine solche gibt es gar nicht. Und dafür, daß er kein rechter Wahrheitszeuge war, ist doch Mynster eher zu entschuldigen als die Apostel. Mynster war, wesentlich betrachtet, nur kein besserer Wahrheitszeuge als die Apostel. Allerdings wurden die Apostel für ihre Verkündigung des Christentums (vielmehr: für ihre Bekämpfung der Staatsreligion) hingerichtet, und Mynster wurde für seine Verkündigung des Christentums (vielmehr: für seine Arbeit im Dienste der Staatsreligion) besoldet und geehrt. Aber innerhalb der christlichen Gemeinde wurden auch die Apostel ernährt und (außer von den „falschen Brüdern", von denen auch Mynster zu leiden hatte) geehrt; und

dafür konnte Mynster wirklich nichts, daß er nicht gegen die göttliche Verehrung Wotans oder des Königs von Dänemark zu predigen hatte. (Die Obrigkeit von Gottes Gnaden anerkannte der Apostel sogar in dem Kaiser Nero.) Die Hauptsache aber ist: Kierkegaard entdeckt jetzt, daß die Apostel sich zu dem Geopfertwerden nicht wesentlich anders stellten als Mynster. Denn die Absicht, geopfert zu werden, hatten sie so wenig wie Mynster; und Mynster hatte vielleicht so gut wie sie die Willigkeit, wenn es nicht anders sein könne, geopfert zu werden; und die Absicht, es womöglich zu verhindern daß das nötig werde, hatten nach Kierkegaards jetziger Meinung wieder die Apostel so gut wie Mynster. Wollte Kierkegaard gerecht sein, so durfte er das nicht bloß für sich in sein Tagebuch schreiben, mußte es vielmehr auch in seinem öffentlichen Protest gegen Mynsters Wahrheitszeugenschaft öffentlich sagen. Aber daß er für diese Wahrheit Zeugnis ablegen müsse, kam ihm nicht in den Sinn. Er korrigierte seinen Protest nicht.

So ließ er in seinem Protest auch die Behauptung stehen: daß Mynster von dem Entscheidendsten im Christentum etwas verschwiegen habe, könne man ohne besonderen Scharfsinn sehen, wenn man das Neue Testament neben Mynsters Predigten halte / diese Behauptung ließ er stehen, obgleich er in sein Tagebuch eintrug: „Das Christentum des Neuen Testaments (das ist das Christentum Jesu Christi; denn der Apostel hat es schon etwas verändert) ruht in dem Gedanken . . ." Also gibt es ein Christentum des Neuen Testaments überhaupt nicht; sondern innerhalb des Neuen Testaments ein Christentum Christi und ein Christentum der Apostel. Mynster aber wird nicht durch das Christentum der Apostel verurteilt (die schon von den Aposteln vollzogene Veränderung an dem Christentum Christi ist nach Kierkegaard eben, daß sie das daraus eliminiert haben, was auch Mynster eliminiert hat), sondern nur etwa durch das Christentum Christi. Und da Jesus (nach Matthäus und Johannes, den Aposteln, und nach Markus und Lukas, den Apostelschülern; also überhaupt nach dem Bericht der Apostel!) etliches gesagt hat, was Kierkegaard so wenig zu befolgen gedenkt wie der Bischof Mynster und der Apostel Paulus, so kann Kierkegaard den Bischof Mynster auch nicht einfach durch das Christentum Christi verurteilt werden lassen. Kierkegaard kann sich also in keiner andern Weise

auf das Neue Testament (oder auch nur auf die Evangelien) berufen, als wie der Apostel Paulus sich auf das Alte Testament berufen hat, und wie, seit es auch ein Neues Testament gibt, Rechtgläubige und Ketzer sich auf die Bibel berufen haben: man nimmt heraus, was einem paßt, und was einem nicht paßt, dreht und deutet man so lange, bis es doch paßt, oder ignoriert man es (was vielleicht dadurch überflüssig wird, daß man es vergessen oder gar nie gelesen hat). Aber diese Art Biblizismus (die schon der stud. theol. S. Kierkegaard an den Rationalisten verhöhnt hatte) entspricht doch weder der Würde eines „Wortes Gottes", noch der Würde eines Menschen / namentlich, wenn der Mensch nicht bloß ein so scharfsinniger Dialektiker wie Kierkegaard ist, sondern auch ein solcher Eiferer für die Wahrheitszeugenschaft. Kurz: Kierkegaard darf sich nicht auf das Neue Testament berufen, muß vielmehr selbst darauf hinweisen, daß das Neue Testament nicht Norm des Christentums sein kann, da es ein eindeutiges Christentum des Neuen Testaments nicht gibt. Aber auf was soll er sich dann berufen? ... Die Berufung auf das Neue Testament bleibt in seinem Protest stehen, obgleich sie nach seiner jetzigen Einsicht nicht mehr entscheidend sein kann.

Und obgleich es ihm selbst nicht einfällt, die neutestamentliche Christlichkeit seiner eigenen Denkweise nachzuprüfen. Wie notwendig das gewesen wäre, tritt jetzt gerade in das grellste Licht. Er schreibt in sein Tagebuch: „Das Christentum des Neuen Testaments ... ruht in dem Gedanken: es ist ein Kampf auf Leben und Tod zwischen Gott und Mensch; Gott haßt den Menschen, wie der Mensch Gott haßt. Willst du also von Gott geliebt sein und Gott lieben (und dies ist das, Christ zu sein), so mußt du gehaßt, verabscheut, verflucht werden usf. (cf. das N. T.). Und Gott haßt dieses ganze Dasein, einen sündigen Abfall von ihm und Aufruhr gegen ihn. Christ sein bedeutet also, daß du auf jede Weise gemartert werden sollst. Am besten ist es, du bist selbst mit freiem Willen unerschöpflich in Erfindungen, dich selbst zu martern; bist du aber nicht so stark / soll es anders doch einigermaßen Wahrheit in dir sein, daß du dich selbst hassen willst, so darfst du hoffen, daß Gott sich deiner erbarmt und dir zum Leiden verhilft." Im Neuen Testament steht auch, daß Gott die Welt geliebt habe (und doch wohl noch liebe); und Jesus soll nicht bloß gesagt haben, daß man seine eigene Seele

hassen müsse, um sein Jünger sein zu können, sondern soll auch gesagt haben, daß sein Joch sanft und seine Last leicht sei. Und von Jesus, dem Vorbild, wird nirgends erzählt, daß er darauf aus gewesen sei, sich selbst zu martern; er habe sogar Gott gebeten, womöglich ihm zu erlassen, daß er den Kelch des Leidens austrinke. Aber für Kierkegaard ist Gott jetzt nicht der Vater, sondern der König, nicht die Liebe, sondern die Majestät; der Christ ist nicht das Kind Gottes, sondern der Page Gottes; Christentum ist Hofdienst bei Seiner Majestät, Gott. Damit stimmt ja auch, daß es wie am Hofe jedes Fürsten, so am Hofe Gottes eine Rangordnung der Höflinge gibt ... Das kann man ja wohl aus dem neutestamentlichen Begriff der Königsherrschaft Gottes ableiten; aber Jesus hat sich doch nicht gerade so ausgedrückt und hat es auch nicht gerade so gemeint. Wenn Gott der Vater ist, sollte Vaterschaft doch nicht gerade Sünde, eher etwas Göttliches sein; wenn die dem Christen verheißene Seligkeit verglichen wird mit der Teilnahme an einer Hochzeit, sollte eine Hochzeit wohl eher etwas Schönes sein als etwas Häßliches; und wenn Jesus gegen die Ehescheidung ist, kann er nicht wohl gegen die Ehe sein. Nach Kierkegaard ist das eheliche Leben jetzt nur die Fortsetzung der Erbsünde: Jesus verwehrt also, mit der Sünde aufzuhören; Jesus benützt das in einer Sünde begründete Verhältnis zwischen Vater und Kind als das nach seiner Meinung doch wohl beste Bild für das Verhältnis von Gott und Mensch. Aber über solche Kleinigkeiten macht der große Dialektiker und Dichter Kierkegaard sich keine Gedanken mehr. Denn die Liebe des Mannes zum Weib ist ihm jetzt gleichbedeutend geworden mit dem Gelüste des Mannes nach dem Genuß des Weibes. Johannes der Verführer hat recht: das Weib ist der Köder; nur daß er an falsche Götter glaubt, die den Mann durch den Köder fangen wollen, und deshalb den Triumph des Mannes darin sieht, von dem Köder zu naschen ohne sich fangen zu lassen; der wahre Gott will, daß der Mann den Köder verschmähe, und das sich abzuringen ist der Triumph des Christen ... Ob Regine Olsen für Kierkegaard jetzt auch zum bloßen Köder geworden ist, den er zum Glück verschmäht hat?

Wenn unter den drei Dingen, für die Kierkegaard Gott dankt, das erste ist, daß ihm kein lebendes Wesen das Dasein schuldet, so hat er

dafür noch einen andern Grund von etwas zweifelhafter Christlichkeit. Er meint: „Selbst wenn das Christentum im übrigen nichts gegen die Fortpflanzung des Geschlechts einzuwenden hätte, würde einer der alten Kirchenlehrer wohl so reden: Enthaltet euch doch dessen, das Geschlecht fortzupflanzen, beherrscht den Trieb und die Lust; denn bedenkt, sooft dieser Trieb befriedigt wird, muß die Vorsehung dem Tiergeschöpf, das die Frucht ist, eine unsterbliche Seele einpflanzen, so daß ihr also eine unsterbliche Seele mehr in diesen Jammer niederzieht, in die ungeheure Gefahr, aus der sie wohl möglicherweise durch das Christentum gerettet werden kann, in der sie aber auch ewig verlorengehen kann." Kierkegaard hat kein Gefühl dafür, welch elende Rolle er die Majestät Gottes spielen läßt. Wenn ein Mensch einen tierischen Trieb befriedigt, „muß" Gott eine unsterbliche Seele nicht bloß in unsäglichen Jammer, sondern auch in eine ungeheure Gefahr stürzen! Denn „von Millionen wird vielleicht einer gerettet!" „In dieser Betrachtung ruht das Neue Testament"; und wenn es Kierkegaard trotz der Klarheit, die er hat, doch immer wieder sich so darstellt, daß wir [Christen der Christenheit] alle gleich selig werden, erkennt er daraus nur, daß er kein Christ ist. Daß er sich in einen fürchterlichen, gotteslästerlichen, nein, gottesleugnerischen Wahn verbohrt haben könnte, das ist doch durch seinen unendlichen Eifer für die Majestät Gottes ausgeschlossen!

Natürlich hat Kierkegaard sich auch die Aufgabe, die ihm gestellt sei, zu verdeutlichen gesucht. Dabei hat er doch wieder (wie das so gerne geschieht) das Allernächste übersehen.

Das Ergebnis seines Nachdenkens ist:

„Eines Apostels Aufgabe ist: das Christentum auszubreiten, die Menschen dafür zu gewinnen. Meine Aufgabe ist: den Menschen die Einbildung zu nehmen, daß sie Christen seien. Doch diene ich dem Christentum. Das Christentum hat nun etwa 1800 Jahre bestanden / man zeige mir, daß dieser Gedanke irgendwie zuvor in der Christenheit aufgetreten ist ... In der Gegenwart ist natürlich nicht ein einziger, der von meiner Aufgabe auch nur eine Ahnung hat / geschweige denn von der Taktik, die dieser Aufgabe entspricht ... Es ist nun in undenklichen Zeiten so gearbeitet worden: die Tüchtigsten, die aufgetreten sind, haben alle

das gelten lassen daß das Christentum da ist (das mit den christlichen Staaten und Landen und Volksmassen), und haben dann den Mängeln im einzelnen etwas abzuhelfen gesucht, womöglich etwas neues Leben zu bringen versucht. Ehe sie sich versahen, war die Folge ihres Wirkens die, daß sie das Mißverständnis nährten, die Krankheit nährten, die das zu schwache Heilmittel sich unendlich rasch zu assimilieren und in Nahrung für sich zu verwandeln weiß. Nein, nein, die Sache muß gründlich genommen werden, das Terrain muß gesäubert werden ... Die Sinnestäuschungen müssen weg. Es darf nicht neues Leben in die Sinnestäuschungen gebracht werden, vielmehr soll das bißchen Leben, das in den Sinnestäuschungen sein mag, ausgehungert werden / so bekommen wir zu sehen, daß das Christentum überhaupt nicht da ist."

Ob Kierkegaard wirklich der erste ist, der auf die Sinnestäuschung „Christenheit" aufmerksam wurde, mag dahingestellt bleiben. Darauf kommt es ja gar nicht an.

Aber daß das Christentum überhaupt nicht da ist, das kann ja nur bedeuten, daß es einen Christen überhaupt nicht gibt. Und wenn anders nur der Christ selig werden kann, wird von den Zeitgenossen nicht einer selig. Auch Kierkegaard nicht, der doch auch kein Christ ist, wenn das Christentum überhaupt nicht da ist. Dann soll aber nicht dem Christentum gedient werden, sondern den unglücklichen Menschen, die der ewigen Verdammnis verfallen.

Das Unglück dieser Menschen ist aber nicht, daß sie sich für die Christen halten, die sie nicht sind, sondern das, daß sie die Christen nicht sind, für die sie sich halten. Das Unglück des Lungenschwindsüchtigen ist nicht, daß er sich für gesund hält, sondern daß er lungenschwindsüchtig ist. Und die Aufgabe des Arztes ist nicht, daß er dem Kranken den Wahn nimmt, er sei gesund, sondern daß er den Kranken heilt.

Dem dient es aber schwerlich, daß der Arzt das bißchen Leben, das in dem Kranken ist, aushungert. Vielmehr wird der Arzt, wenn er nicht Tote erwecken kann, das bißchen Leben, das in dem Kranken noch ist, erhalten und durch sorgfältige Pflege kräftigen.

Und dem dient es schwerlich, daß der Arzt dem Kranken, um ihn dazu zu bringen, daß er sich einer Radikalkur unterziehe, sagt, er sei eigentlich schon so gut wie tot. Das könnte doch auch zur Folge haben,

daß der Kranke, wenn er doch so gut wie verloren ist, sich nicht auch noch einer schmerzhaften Radikalkur unterzieht. Ist er etwa dem Arzt verpflichtet, sich zu Tode kurieren zu lassen? Wenn ich doch mit einer Wahrscheinlichkeit von 0,999 ... zur Hölle fahre, soll ich dann auf das bißchen Vergnügen, das ich vielleicht von diesem Leben habe, verzichten um der Wahrscheinlichkeit von 0,000 ... 1 willen, daß ich doch noch in den Himmel komme? Und einem Menschen, der mit an Gewißheit grenzender Wahrscheinlichkeit in die Hölle kommt, würde ich sein jetziges passables Leben nicht auch schon durch die Angst vor der Hölle zur Hölle machen: daß er in die Hölle kommt, erfährt er immer noch zeitig genug. Ne sis miser ante tempus, rät der weise Seneca.

Der gute und kluge Arzt wird, denke ich, sich mit dem Kranken überhaupt nicht über seine Krankheit unterhalten, und namentlich nicht (sogar trotz dem Wunsche des Kranken nicht) den Propheten spielen wollen, und am allerwenigsten dem Kranken sagen, wie verzweifelt es mit ihm stehe (und wieviel er also dem Arzt zu verdanken haben werde, wenn der ihn doch heile!), sondern dem Kranken für die Beschwerden, um derentwillen er ihn konsultiert, ein Heilmittel verschreiben, das der Krankheit abhelfen soll, die der Kranke gar nicht zu verstehen braucht. Ist der Kranke gar zu neugierig, so kann ihm der Arzt ja den lateinischen Namen der Krankheit sagen ...

So etwa wird der Arzt verfahren, der nicht etwa der Medizin dienen will (der Allopathie oder Homöopathie oder Magnetopathie usf.), sondern dem Kranken. Und so etwa wird auch der Arzt verfahren, der nicht der Religion dienen will (dem Christentum oder Buddhismus), sondern dem Kranken.

Aber es gibt Ärzte, denen die Ehre ihrer Heilmethode wichtiger ist als die Heilung der Kranken. Und Kierkegaard bringt sich in den Verdacht, daß er zu diesen Ärzten gehöre. Denn er vergißt über dem, wie er dem Christentum dienen solle, das andere, wie er den Kranken dienen könne. Er vergißt deshalb auch, daß eine Heilmethode, nach der von Millionen Kranken kaum einer geheilt wird / nun, daß eine solche Heilmethode der Teufel erfunden haben könnte: um den Millionen der Verlorenen durch den Gedanken an den einen Geretteten ihr Unglück noch zu verschärfen. Ist das nicht raffiniert eingerichtet, daß der reiche

Mann in der Höllenqual den armen Lazarus in Abrahams Schoß sehen muß?

Ist aber Kierkegaard der Meinung (der er gewiß ist), daß von der Krankheit zum Tode nur geheilt werden könne, wer sich zum Tode krank weiß: so besteht die Krankheit zum Tode doch nicht darin, daß man sich für einen Christen hält, ohne Christ zu sein. Vielmehr ist diese Selbsttäuschung daran zu erkennen, daß jemand trotz seines „Christentums" an der Krankheit zum Tode leidet. Also bringe man ihm das zu Bewußtsein, nicht aber, daß er sich einen Titel und Rang anmaßt, den er nicht verdient. In der Christenheit freilich ist die Christlichkeit eine Titel- und Rangfrage geworden: aber das ist ja gerade eines der wichtigsten Symptome dafür, daß in der Christenheit das Christentum nicht mehr da ist. War es vielleicht gar nur solange da, als es noch keinen Namen hatte? Oder ist es nur da vorhanden, wo es für einen Menschen sich nicht mehr um Christentum handelt, sondern um ewiges Leben?

25

Kierkegaard weiß trotz seiner unendlichen Reflexion über den Zustand der Christenheit oder wegen seiner unendlichen Reflexion über den Zustand der Christenheit noch nicht oder nicht mehr, um was es sich eigentlich handelt. Und so kann er sich auch über die Taktik nicht klar sein, die er um der Sache willen in dem beabsichtigten Angriff auf die Christenheit befolgen muß. Das zeigt sich, ehe er den Kampf eröffnet, in den beiden Nachschriften zu seinem Protest gegen Martensens Rede, vom Spätjahr und Dezember 1854.

In der ersten begründet er, daß er den im Februar geschriebenen Artikel so lange haben liegen lassen: solange nämlich über den Nachfolger noch nicht entschieden gewesen sei, habe Martensen, als Kandidat für den Bischofsstuhl, wünschen müssen, daß ihn betreffend womöglich nichts passiere; und nachher, als Martensen zum Bischof ernannt war, sollte Kierkegaards Angriff auf ihn nicht mit den Angriffen von andrer Seite zusammentreffen; und endlich finde möglicherweise jemand, der Protest bekomme dadurch eine höhere Bedeutung, daß er so langsam komme. Diese ganze Erklärung ist überflüssig; und sie ist auch nicht gut.

Mit der letzten Bemerkung will Kierkegaard dem Leser in der üblichen Manier schlechter Journalisten ein Urteil über das Gelesene suggerieren, indem er dem Leser sagt, so werde er wohl urteilen; und das ist nach Kierkegaards eigener, richtiger Theorie ein Fehler. Denn Kierkegaard verhindert dadurch, daß der Leser *selbst* die Verspätung des Protestes auffällig und bedeutsam finde. Aber Frater Taciturnus kann nicht schweigen. Wenn ferner Martensen, wie Kierkegaard in seinem Protest urteilte, ein Mensch war, der nur Christentum spielte, und das Christentumsspiel schlimmer ist als Ketzerei und Schisma: so hätte doch Kierkegaard, wenn er es mit der Kirche gut meinte, es womöglich verhindern sollen, daß Martensen der Leiter der Kirche werde; und wenn es Martensen unerwünscht gewesen wäre, daß sein religiöser Charakter öffentlich zur Sprache komme, ehe über seine Kandidatur entschieden sei, so durfte Kierkegaard um der Sache, nämlich der Kirche willen, darauf keine Rücksicht nehmen. Vollends aber durfte er nachher nicht sagen, daß er aus diesem Grunde seinen Einspruch gegen Martensen bis nach dessen Ernennung zum Bischof zurückgehalten habe: denn entweder glaubte man ihm das überhaupt nicht, oder glaubte man, daß das eher eine boshafte als eine liebenswürdige Rücksicht gewesen sei. Kierkegaard hatte aber allen Grund, sich nicht in den Verdacht zu bringen, daß er für seinen Angriff auf Martensen auch andre als sachliche Gründe haben könnte. Entstand dieser Verdacht, so schadete das der Sache, der Kierkegaard dienen wollte.

Ein viel schlimmerer taktischer Fehler war aber die zweite Nachschrift. Sie lautet:

„Aber Einspruch muß dagegen erhoben werden, daß Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge gewesen sei.

„Man kann von Bischof Mynster annähernd sagen, daß er ein ganzes Geschlecht getragen habe. Darum ist es eine Schwierigkeit, die an Unmöglichkeit grenzt, in unsre verwirrten religiösen Verhältnisse Klarheit zu bringen, solange auf die Wahrheit von Bischof Mynsters Verkündigung des Christentums nicht eine wahrere Beleuchtung fällt; woran im Grunde auch ich die Schuld trage. Denn Bischof Mynster war, wenn man so will, meines Lebens Unglück. Nicht etwa dies, daß er ein Wahrheitszeuge nicht war (das wäre nicht so gefährlich gewesen);

aber dies, daß er außer allem andern Vorteil, den er im größten Maße aus der Verkündigung des Christentums zog, auch den Genuß mitnahm, daß er, indem er am Sonntag in stillen Stunden deklamierte und am Montag sich weltlich klug deckte, den Schein erregte, er sei ein Charakter, ein Mann von Grundsätzen, ein Mann, der fest steht, wenn alles wankt, der nicht versagt, wenn alle versagen uff. / während die Wahrheit war, daß er in hohem Grad weltlich klug war, aber schwach, genußsüchtig und nur groß als Deklamator. Und meines Lebens Unglück, wenn man so will (es wurde aber durch die Liebe der Vorsehung in sehr hohem Sinn zum Guten für mich, mein Glück) / mein Unglück war, daß ich, von einem verstorbenen Vater mit Mynsters Predigten erzogen, auch aus Pietät gegen den verstorbenen Vater diesen falschen Wechsel honorierte, statt ihn zu protestieren.

„Er ist nun tot. Gott sei gelobt, daß es hingehalten werden konnte, solange er lebte! Es wurde erreicht; gegen den Schluß verzweifelte ich beinahe daran, aber es wurde doch erreicht, was mein Gedanke, mein Wunsch war, was ich nach meiner Erinnerung auch vor vielen Jahren zum alten Grundtvig gesagt habe: Bischof Mynster soll erst ausleben, mit voller Musik begraben werden. Das wurde erreicht; er wurde ja, wenn ich so sagen darf, mit voller Musik begraben. Zum Monument für ihn wird ja auch wohl eingegangen sein, was eingehen wird.

„So kann nicht länger geschwiegen werden; der Einspruch muß kommen, durch seine Langsamkeit mit um so größerem Ernst / der Einspruch dagegen, daß Bischof Mynster von der Kanzel aus, also vor Gott, als Wahrheitszeuge dargestellt wird. Denn unwahr ist das; aber so verkündigt wird es zu einer himmelschreienden Unwahrheit!"

Vor etwa einem halben Jahr hatte Kierkegaard sich ins Stammbuch geschrieben, je weniger er das Persönliche verwenden werde, desto besser werde ihm die Lösung seiner Aufgabe gelingen. Er hatte recht. Zu dem Persönlichen aber, das er besser nicht verwendete, weil es die Aufmerksamkeit von der Sache ablenken konnte, dazu gehörte auch dies: inwiefern Mynster sein Unglück oder Glück geworden war; daß er den von Mynster ausgestellten oder auf Mynster laufenden falschen Wechsel auch aus Pietät für seinen verstorbenen Vater statt zu protestieren,

honoriert hatte; daß er es erreicht hatte, seinen Protest gegen Mynster so lange zurückzuhalten, bis dieser gestorben und mit voller Musik begraben war. Dadurch konnte nämlich der Leser abgelenkt werden: von der Frage, was wahres Christentum und speziell ein Wahrheitszeuge sei (und ob er, der Leser, ein wahrer Christ und Wahrheitszeuge sei!), auf die Frage, wer Mynster nun eigentlich gewesen sei, ob der ehrwürdige Greis, der er für Kierkegaard 1851 noch war, oder der schwache, genußsüchtige, weltlich-kluge Mann, der er jetzt für Kierkegaard war, und auf die Frage, wer nun eigentlich Kierkegaard sei, der aus Pietät für einen verstorbenen Vater einen falschen Wechsel nicht bloß honoriert, sondern weitergegeben hatte, und der einen Wechselfälscher erst mit voller Musik begraben lassen wollte, ehe er dessen gemeingefährliche Wechselfälscherei aufdecke, und der dafür, daß er die Entlarvung des Wechselfälschers so lange hatte hinhalten können, noch Gott dankte. Der aufmerksame Leser konnte, mußte sich fragen, ob hinter diesem eigentümlichen Verhalten nicht auch eine himmelschreiende Unwahrheit stecke; und dann machte ihm der Protest gegen Martensens himmelschreiende Unwahrheit schwerlich mehr den Eindruck, den er ihm machen sollte.

Uns, die wir jetzt Kierkegaards Tagebücher lesen können, macht dessen Dank gegen Gott in diesem Fall noch einen viel fataleren Eindruck als etwa dem ersten Leser. Denn da finden wir unter der Überschrift „Mynster und ich": „Ich habe Mynster vor dem bewahrt, vor dem ihm mehr graute als dem abergläubischsten Menschen davor über einen Friedhof zu gehen: vor religiöser Bewegung. Und ich habe ihm geholfen, das zu erreichen, auf das er mehr versessen war als das eitelste Mädchen darauf versessen ist, alle in des Königs Klub zu verdunklen: zu sterben, ohne [in seinem Ansehen] geschwächt zu sein." Also: Kierkegaard will Mynster vor der Gelegenheit bewahrt haben, ein Wahrheitszeuge zu werden; und Kierkegaard will Mynster dazu geholfen haben, in seiner Eitelkeit dahinleben und dahinsterben zu können. Und dafür, daß ihm das gelang, dafür dankt Kierkegaard Gott. Und er meint also, daß er „religiöse Bewegung" (was er sich nur jetzt darunter denkt?) aus Rücksicht auf Mynster habe verhindern können! Und er meint sogar, Mynster habe das, daß er in ungeschwächtem Ansehen sterben durfte, nicht sowohl seiner eigenen weltlichen Klugheit verdankt, son-

dern ihm! Er habe Mynster zu dem Genuß verholfen, den er ihm nun zum Vorwurf macht! Es ist, wie wenn der Hehler den Dieb nicht nur nachträglich anklagte, sondern sich zugleich dessen rühmte, daß der Dieb ohne seine, des Hehlers, Beihilfe das gestohlene Gut nicht hätte genießen können.

Kierkegaard spricht im Fieber. Natürlich verrät sich in seinen Delirien irgend etwas, das in ihm wirklich vor sich geht. Was das ist, getraue ich mir nicht festzustellen; und es interessiert mich auch nicht.

26

Den 18. Dezember 1854 ließ Kierkegaard seinen Protest gegen Martensens Erinnerungsrede auf Mynster endlich im „Vaterland" erscheinen. Natürlich machte der Artikel Sensation. Ob er in irgendeinem Leser die gute Wirkung hervorgebracht hat, welche Kierkegaard allein wünschen konnte, wird ewiges Geheimnis bleiben. Die gute Wirkung wäre gewesen, daß der Artikel den Leser zu stiller Selbstprüfung veranlaßt hätte: ob er selbst für die Wahrheit, die ihm anvertraut war, immer mit Wort und Tat richtig Zeugnis abgelegt habe; daß aber der Leser des Artikels in der Stille sich selbst auf seine Wahrheitszeugenschaft prüfte, das brauchte er ja nicht urbi et orbi zu sagen. Was auf Kierkegaards Artikel sofort erwidert wurde, zeigte, daß die schlechte Wirkung eingetreten war, die Kierkegaard wohl mit Bewußtsein riskiert hatte. Diese schlechte Wirkung war: daß man einerseits unpersönlich fragte, was denn nun das wahre Christentum sei und was denn nun zu einem rechten Wahrheitszeugen gehöre; und daß man andrerseits ebenso unpersönlich fragte, wie sich's mit Mynsters und Kierkegaards Verkündigung des Christentums verhalte, welche die richtige oder richtigere sei, und wie sich's mit Mynsters und Kierkegaards Charakter verhalte, und welche (natürlich schlechten) Motive Kierkegaard für seinen Angriff auf den toten Bischof habe; und daß man wieder unpersönlich die geistreich sein sollenden Anzüglichkeiten, die Kierkegaard sich nicht hatte entgehen lassen, reichlich mit geistreich sein sollenden Anzüglichkeiten erwiderte, zu denen ja Kierkegaards Schriftstellerei und Lebensführung reichlich Material lieferte. Die beste Antwort gab den 28. Dezember 1854 Martensen in der Berlingschen Zeitung; doch

ist auch seine Antwort nicht gut: ist wesentlich doch nur Verteidigung und Vergeltung. Die Sache drohte also im besseren Fall auf eine Disputation, in dem weit wahrscheinlicheren schlimmeren Fall auf eine Zänkerei um den Charakter Mynsters und Kierkegaards hinauszulaufen. Und dabei hätte vor der Öffentlichkeit Kierkegaard natürlich schlecht abgeschnitten. Das Richtige wäre ja gewesen, daß Martensen den Fehler, den Kierkegaard gemacht hatte, wirklich berichtigt hätte, durch die Erklärung nämlich, daß es sich gar nicht um Mynster handle, sondern um das Christentum der Christenheit. Das deutet Martensen wenigstens an, indem er Kierkegaard beschuldigt, daß er einen wesentlichen Artikel des christlichen Glaubens streiche; den Artikel: „Ich glaube eine, heilige, allgemeine Kirche." Aber Martensen verwischt den Eindruck dieser sachlichen Erwiderung dadurch, daß er das Persönliche in Kierkegaards Protest einer viel zu ausführlichen Erwiderung würdigt. Das hätte er sich ersparen können durch einen einfachen Hinweis auf Mynsters erbauliche Schriften und kürzlich erschienenen Mitteilungen aus seinem Leben. Was brauche er Mynster zu verteidigen, nachdem dieser, ohne daran zu denken, sich selbst schon am allerbesten verteidigt hatte? Aber freilich, das Beste in Mynsters Selbstverteidigung war, daß es Mynster wirklich nicht eingefallen war, die Rolle des „Wahrheitszeugen" spielen zu wollen. Mynster selbst hätte an den hohen Worten, die Martensen in seiner Gedächtnisrede gebraucht hatte, keine Freude gehabt; und wenn Martensen das jetzt vielleicht sich selbst sagte, in die Zeitung wollte er diese durchschlagende Erwiderung auf Kierkegaards Protest doch nicht bringen. Statt dieses Eingeständnis zu machen, trug er in seiner Erwiderung lieber alles zusammen, was gegen Kierkegaard mit scheinbarem oder wirklichem Recht eingewendet werden konnte. Und sogar auch in bloßen Anspielungen / wofür freilich Kierkegaard oft genug schon das schlechte Beispiel gegeben hatte.

An dem, was gegen Kierkegaard nun gesagt wurde, ist eigentlich nur das interessant, wie die Blößen ausgenützt wurden, die Kierkegaard sich unbedacht, vielleicht auch mit Absicht gegeben hatte. Und das ist doch nur im schlechten Sinne interessant. In ernsten Dingen hat weder das etwas zu bedeuten, daß man sich eine Blöße gibt, noch das, daß diese Blöße entdeckt und ausgenützt wird. Es hat also auch nichts zu

bedeuten, wie Kierkegaard Angriffe auf die Blößen, die er sich gegeben, abzuwehren suchte. Aber in seiner Abwehr gegen andre muß sich zeigen und zeigte sich denn auch, ob er sich darüber klar ist, was er will und tut; und dadurch bekommt sie ein sachliches Interesse.

Seiner Erwiderung auf die ersten Angriffe gibt Kierkegaard den schneidigen Titel: „Dabei bleibt's!" Damit gibt er den Ton an, den er in dem ganzen Kampf, der sich nun entspinnt, festhält. Aber ein schneidiger Ton kann auch eine innere Unsicherheit verdecken (das hat uns Kierkegaard selbst oft genug gesagt; und er sagt jetzt seinen Gegnern, wenn sie ebenso schneidig auftreten wie er, daß ihm das gar nicht imponiere); wir sehen also nach, ob es wirklich so ganz dabei bleibt, und wie Kierkegaard das erreicht, daß es dabei bleiben kann.

Martensen bezichtigt Kierkegaard, daß er den Wahrheitszeugen mit dem Blutzeugen identisch setze (der ja Mynster offenbar nicht gewesen war), und also nur den Blutzeugen als Wahrheitszeugen gelten lasse. Kierkegaard weist darauf nach, daß er nur als äußerstes Leiden, das der Wahrheitszeuge auf sich nehme, auch das genannt habe, daß er hingerichtet werde, und daß er den Unterschied in der Verkündigung des Christentums vielmehr dahin bestimmt habe, ob der Verkündiger „Beamter, Rangsperson sei, die Verkündigung seine eigene glänzende, an Genüssen reiche Karriere", oder ob er „ein leidender Wahrheitszeuge" sei. Das stimmt. Nun ist aber der Gegensatz zum „Beamten" nicht „der leidende Wahrheitszeuge", sondern der Privatmann; und der Gegensatz zum „leidenden Wahrheitszeugen" ist nicht der Bamte, sondern der den Erfolg seiner Wahrheitsverkündigung genießende Wahrheitszeuge. Es wäre also erst zu untersuchen ob der Beamte als solcher notwendig genießender Wahrheitszeuge werden muß, und der Privatmann, wenn er Verkündiger der Wahrheit wird, notwendig leidender Wahrheitszeuge. Das letztere ist offenbar nicht der Fall: auch ein freier christlicher Redner und Schriftsteller kann durch seine Art, das Christentum zu verkündigen, zu Geld und Ehre kommen; und das erstere ist offenbar ebensowenig der Fall: nicht jeder Pfarrer macht glänzende Karriere, und mancher Pfarrer hat sich durch seine Art, das Christentum zu verkündigen, schon schwere Anfeindungen zugezogen. Der Unterschied kann also nicht darin liegen, daß der Verkündiger des

Christentums Pfarrer oder Privatmann ist; er muß vielmehr in der Verkündigung des Christentums liegen: darin, ob der Verkündiger durch die Art seiner Verkündigung unliebsamen Folgen ausweicht oder unliebsame Folgen riskiert; darin, ob der Verkündiger des Christentums an dem Christentum das unterschlägt oder betont, was den Verkündiger seinen Hörern und Lesern unangenehm machen kann. Kierkegaard protestiert mit Recht dagegen, daß der Pfarrer als solcher für einen Wahrheitszeugen gelten wolle (doch ist nicht jeder Pfarrer so dumm; und gerade Mynster war, nach Kierkegaards eigenem Zeugnis, so dumm nicht); aber er dürfte dann doch, der Vorsicht wegen, auch das sagen, daß er selbst als freier christlicher Schriftsteller (weil er ein solcher sei) nicht für einen Wahrheitszeugen gelten wolle. Was speziell die Besoldung betrifft, so kann der Pfarrer nicht von der Luft leben, ist also, wenn er nicht Privatvermögen besitzt, darauf angewiesen, daß er für seine Verkündigung des Christentums auskömmlich entlohnt wird; und auch Kierkegaard hat, als sein Privatvermögen zur Neige ging, um der Besoldung willen sich um eine Verwendung im Kirchendienst umgesehen. Daß er damit keinen Erfolg hatte, war nicht sein, sondern (damals zu seinem Verdruß) Mynsters Verdienst. Und wie der Pfarrer sich etwa um eine größere Besoldung bemüht, so hat auch Kierkegaard für die zweite Auflage von Entweder / Oder ein höheres Honorar verlangt, als der Verleger Philipsen ihm angeboten hatte. Entweder / Oder war aber damals für ihn bereits ein wesentlicher Bestandteil seiner auf die Verkündigung des Christentums abgezweckten schriftstellerischen Wirksamkeit. Was endlich die Ehre betrifft: Ehre „genießt" man dadurch, daß man etwas für eine Ehre hält. Die Dekoration durch einen Orden genießt der als eine Ehre, der eine Ehre darin sieht. Wer aber in der Beschimpfung durch den Korsaren eine Ehre sieht, genießt sie als eine Ehre. Und man kann nach diesem Genuß ebenso süchtig sein wie nach jenem; wie man auch gegen jene Ehre ebenso gleichgültig sein kann wie gegen diese. Wer von den beiden, Mynster oder Kierkegaard, die ihm widerfahrene Ehre mehr genoß, wäre erst zu untersuchen. Ich vermute: Kierkegaard. Überhaupt aber ist, wer leidender Wahrheitszeuge ist, nur von Fall zu Fall zu entscheiden / wenn es von Menschen überhaupt zu entscheiden ist.

Kierkegaard hat diese Entscheidung, Mynster betreffend, als sehr leicht behandelt: von 1848 an haben auch dessen blinde Bewunderer sehen müssen, daß er nicht halte was seine Predigten versprechen; und neben seine Predigten brauche man nur das Neue Testament zu legen, um zu sehen, daß er in seiner Verkündigung des Christentums Entscheidendes vertusche. 1848 hatte Kierkegaard sich mit seinen 35 Jahren eingestehen müssen, daß er zum Märtyrer nicht das Zeug habe; dann kann er es aber Mynster nicht zum Vorwurf machen, daß er mit seinen 73 Jahren sich auch nicht berufen fühlte, sich den empörten Massen umsonst so entgegenzuwerfen, daß er zum Märtyrer würde. Kierkegaard aber hatte auch schon Dinge geschrieben, die zu der Erwartung berechtigten, daß er den Kampf gegen die Masse (in der er ja schon 1846 den bösen Feind entdeckt hatte) aufnehme. Doch scheint ihm das nicht vorgehalten worden zu sein. Dagegen wurde er aufgefordert, dafür den Beweis anzutreten, daß Mynster in seinen Predigten das neutestamentliche Christentum verkürze; und später wurde Kierkegaard aufgefordert, daß er eine Darstellung des neutestamentlichen Christentums gebe. Kierkegaard hat diese Aufforderung mit der Begründung abgelehnt, das würde zu weitläufigen wissenschaftlichen Diskussionen führen, und dadurch würde nur verdunkelt, um was es sich eigentlich handle: den Protest nämlich dagegen, daß Mynster von der Kanzel aus für einen der rechten Wahrheitszeugen erklärt worden sei. Wie sich Mynsters Predigten zum Neuen Testament verhalten, könne jeder sehen, namentlich der Einfältige. Mag sein, daß mancher Einfältige gewisse scharfe Worte des Neuen Testaments in Mynsters Predigten vermißte / namentlich nachdem Kierkegaard ihn darauf aufmerksam gemacht hatte. Aber der Einfältige sah vielleicht auch (und das von selbst), daß Kierkegaard gegen Jesu Gebot verstoßen hatte: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet." Und der Einfältige, wenn er Kierkegaards Schriften las, sah auch, daß darin Dinge sind, die er aus Gewissensgründen nicht lesen zu dürfen glaubte; und dann verwunderte sich der Einfältige wohl darüber, wie ein Erbauungsschriftsteller solche Dinge schreiben könne / ja, vielleicht konnte der Einfältige erbauliche Reden von dem Verfasser des „Tagebuchs des Verführers" und des „Gastmahls" gar nicht mehr zur Erbauung lesen. Kierkegaard tut

also nicht gerade wohl daran, sich auf das Urteil des Einfältigen zu stützen. Außerdem hat er ja erkannt, daß es mit dem Neutestamentlichen Christentum eine sonderbare Bewandtnis hat: es ist schon in dem Neuen Testament nicht mehr rein erhalten. Warum sagt er das jetzt nicht? jetzt, da doch wohl rücksichtslos für die Wahrheit Zeugnis abgelegt werden soll! Etwa deshalb nicht, weil er das Neue Testament braucht, um Mynster und Martensen und die weiteren Gegner, die ihm erstehen, vor den Ohren der Einfältigen mit der einfachen Berufung auf das Neue Testament abzutrumpfen? Die Gelegenheit wäre doch sehr günstig gewesen, darauf energisch hinzuweisen, daß schon die Apostel recht bedenkliche Meinungen geäußert haben; z. B. die Meinung, daß der Herr denen, die das Evangelium verkündigen, verordnet habe von dem Evangelium zu leben. Es hätte namentlich den Einfältigen gut getan, wenn ihnen energisch gesagt worden wäre, daß man durch bloßes Blättern im Neuen Testament nicht zur Erkenntnis der Wahrheit kommt. Aber jetzt erfordert der Kampf, daß man den Einfältigen solche Wahrheiten verschweigt. Oder vielmehr: jetzt, in der Hitze des Kampfs, verwendet Kierkegaard Beweismittel, an die er selbst nicht mehr so ganz glaubt.

Es bleibt also dabei, daß Mynster kein Wahrheitszeuge ist; und es bleibt auch dabei, daß Mynster „ein in hohem Grad weltlich kluger Mann war, aber schwach, genußsüchtig, und nur groß als Deklamator". Dieses Urteil solle aber nur gelten, wenn Mynster unter der Beleuchtung gesehen wird, in die Martensen ihn gestellt hat; und deshalb verdanke Mynster, daß das über ihn gesagt werden mußte, seinem Freund Martensen. Gut. Als Wahrheitszeuge betrachtet, war also Mynster ein in hohem Grade weltlich kluger Mann, aber schwach, genußsüchtig, und nur groß als Deklamator. Will nun aber Kierkegaard nicht auch das ausdrücklich sagen, daß Mynster, wenn er nicht für einen Wahrheitszeugen gelten soll, nicht in hohem Grade weltlich klug war, nicht schwach und nicht genußsüchtig, und nicht nur ein großer Deklamator? Warum sagt er das nicht? Weil die Prädikate, mit denen er Mynster beehrt hat, mit dessen Wahrheitszeugenschaft gar nichts zu tun haben. Weltlich klug ist weltlich klug, schwach ist schwach, genußsüchtig ist genußsüchtig, Deklamator ist Deklamator. Dabei bleibt's. Übrigens

erinnert sich Kierkegaard nicht mehr genau, was er geschrieben hat. „Bischof Mynster ... war meines Lebens Unglück; nicht etwa das, daß er ein Wahrheitszeuge nicht war ..., aber das, daß er ... den Schein veranlaßte, er sei ein Charakter, ... während die Wahrheit war, daß er in hohem Grade weltlich klug war" usf. Also: Bischof Mynster war nicht bloß kein Wahrheitszeuge, sondern auch kein Charakter, vielmehr weltlich klug usf.: das hatte Kierkegaard gesagt. Und daran, daß Kierkegaard das gesagt hatte, war Martensen wirklich unschuldig. Wenn ich dagegen protestieren zu sollen glaubte, daß jemand für ein Genie ausposaunt wird, kann ich sagen müssen, daß er ein bloßes Talent sei, ein schwaches Talent, vielleicht sogar nicht einmal ein Talent. Sage ich aber, daß er zwar von der Kunst des Malens nichts verstehe, um so mehr aber von der Kunst der Reklame, so vollziehe ich eine *μεταβασις εις αλλο γενος*, zu der mich das noch nicht berechtigt, daß ein unverständiger Verehrer ihn als Genie verhimmelt. Das sollte der große Dialektiker Kierkegaard verstehen.

Man entrüstete sich darüber, daß Kierkegaard einen Toten angegriffen habe. Er bemerkt dazu: „das ist Mißverständnis, hauptsächlich wohl auch Frauenzimmer-Spektakel." Sentimentale Rücksichten konnte er allerdings bei dem Kampf, den er beabsichtigte, nicht nehmen. Aber war das nicht auch eine sentimentale Rücksicht gewesen, daß Kierkegaard mit der Eröffnung des Kampfes hatte warten wollen, bis der Pfarrer seines Vaters im Frieden gestorben und mit voller Musik begraben worden sei? Und wenn er jetzt ausruft: „Gott sei gelobt, daß es hingehalten werden konnte, solange er lebte!" / ich finde das „fruentimmeragtigt". Sodann aber: wie urteilt Kierkegaard denn über den Esel, der den toten Löwen mit seinen Hufen bearbeitet? Kierkegaard hat erst den Toten angegriffen: hätte er auch den Lebenden so anzugreifen gewagt? Hätte er es gewagt, Mynster ins Gesicht hinein zu sagen: „Sie sind nicht bloß kein Zeuge für die unverkürzte christliche Wahrheit, sondern erregen auch bloß den Schein, daß Sie ein starker Charakter seien; in Wahrheit sind Sie sehr klug, aber schwach, und genußsüchtig, und groß nur als Deklamator" / hätte Kierkegaard das Mynster ins Gesicht hinein zu sagen gewagt? Wenn nicht, so soll er es ihm auch nicht nachsagen. Dem lebenden Martensen mag er ins Gesicht

hinein sagen, was er ihm sagen zu sollen glaubt; über den toten Mynster aber soll er nichts anderes sagen, als was er zu dem lebenden Mynster gesagt hat.

So scharf nimmt Kierkegaard die Sache nicht. Immerhin spürt er die Dissonanz zwischen seinem Verhältnis zu dem lebenden und dem toten Mynster (sie war auch andern aufgefallen) und findet es der Mühe wert (also notwendig), sich darüber zu erklären. Er schreibt:

„Übrigens habe ich nichts versäumt, wozu mich die Sache verpflichtete, der zu dienen ich die Ehre habe. Gegen den Schluß seines Lebens legte ich es dem Alten so nahe, als es wohl möglich ist (aber auf indirekte Weise, durch die ‚Einübung im Christentum'), ob er den Kampf wolle. Was er darauf tat, zeigte mir zu meiner Betrübnis, wie schwach er war. Aus Rücksicht auf ihn verdeckte ich das vor den Zeitgenossen und sagte es nur ihm selbst persönlich, so nachdrücklich wie möglich. Doch da dieses Faktum seiner Schwäche ein Faktum war, mußte ich für den äußersten Fall eine kleine Vorsichtsmaßregel treffen. Das geschah in ‚Zur Selbstprüfung', wo ich ihn, wie man sehen wird, halbierte, aber freilich in so versteckter Weise, daß nicht einmal seine Feinde es bemerkt haben, so versteckt, daß nun in der Zeitung diese Stelle als eine Lobrede auf ihn gegen mich angeführt wird, während ich just da meine Vorsichtsmaßregel für den äußersten Fall traf und ungefähr sagte: ‚Euer Hochwürden sind durchaus nicht im Charakter Ihrer Predigten.' Aber ich verdeckte das; und warum? Natürlich, weil ich stets wünschte, meinen ersten, mir so lieben Gedanken womöglich durchführen zu können: Mynster erst ableben und mit voller Musik begraben zu lassen. Privatim habe ich nachdrücklich genug zu Bischof Mynster gesprochen; in meinen Schriften habe ich meine Aufgabe verfolgt und bin durch mein Dasein, meine schriftstellerische Wirksamkeit ein steter Angriff auf die ganze Mynstersche Verkündigung des Christentums, doch so, daß Bischof Mynster jeden Augenblick durch eine Einräumung mit mir ins Einverständnis kommen und mich in seinen Verteidiger umwandeln konnte. Ich weiß aber sehr gut, wie die meisten lesen, wie gedankenlos, und daß es sich charmant machen ließ, wenn ich wollte (und ich wollte es aus mehreren Gründen, auch aus Pietät für den Pfarrer meines verstorbenen Vaters), daß ich durch beiläufige Kom-

plimente gegen ihn die Leute sofort auf die Meinung bringen konnte, wir beide seien einig; daß mein Wirken so sein Ansehen in den Augen der meisten stärkte und alles, was Unruhe, Auftritt, Katastrophe heißt und dem Alten so ungeheuer zuwider war, vermieden wurde. Weil der Alte meine Schriften aufmerksam las, und weil ich privatim mit ihm redete, wußte er um unsre Einigkeit besser Bescheid; wogegen er freilich an meiner aufrichtigen Ergebenheit gegen ihn, selbst wenn es am buntesten aussah, gewiß eigentlich nie gezweifelt hat."

Was sich die Leser des „Vaterland" bei dieser Erklärung dachten, ist für die Sache gleichgültig; von Bedeutung ist nur, was Kierkegaard sich dabei gedacht und nicht gedacht hat. Wie dachte er sich das also, daß der 75jährige Mynster den angebotenen Kampf mit ihm noch aufnehmen sollte? Da Mynster in Kierkegaards Schriften wohl das eine mehr oder weniger gut fand, das andre mehr oder weniger verfehlt, hätte auch er Kierkegaard „halbieren" müssen; und daß er, der kein Dialektiker war, in seinem Alter diese Aufgabe nicht mehr übernehmen wollte, hätte auch Kierkegaard begreifen sollen. Mynster konnte sich ja auch denken, wie Kierkegaard ihn abfertigen würde, wenn er ihm zu widersprechen wagte. Und wie dachte sich denn Kierkegaard die Einräumung, die Mynster machen sollte? „So wäre es freilich am wünschenswertesten gewesen (sagt Kierkegaard etwas später): es hätte Bischof Mynster zum Schlusse, und zwar so feierlich wie möglich, dem Volk direkt gesagt, er habe nicht das Christentum des Neuen Testaments repräsentiert, sondern, wenn man es so will, eine fromme Milderung, eine Abschwächung, die auf mancherlei Art in Sinnestäuschung eingehüllt war." Hätte Mynster etwa alle Kunst der Deklamation aufwenden sollen, so feierlich wie möglich von der Kanzel zu erklären: „Ich habe nicht das Christentum des Neuen Testaments repräsentiert, sondern eine Milderung, eine Abschwächung, die ich auf mancherlei Weise in Sinnestäuschung eingehüllt habe"? (Als „fromm" hätte er diese Milderung doch nicht bezeichnen dürfen: eine in Sinnestäuschungen eingehüllte Abschwächung des Christentums kann doch nur unfromm, gottlos, gotteslästerlich sein!) Aber dann hätte er doch auch erklären müssen, inwiefern er das Christentum des Neuen Testaments nicht repräsentiert habe, was also das Christentum des Neuen Testa-

ments sei, das er hätte repräsentieren sollen / und dann hätte er als Christentum des Neuen Testaments doch wohl eben jene „fromme" Milderung beschrieben, die er nun einmal für das Christentum des Neuen Testaments hielt. Das Beste, was Mynster hätte tun können, stand leider nicht in seiner Macht: daß er nämlich sein Amt an Kierkegaard abgetreten hätte, mit der Bitte, daß er nun das Christentum des Neuen Testaments „repräsentiere". Wie er wolle! Es hätte ein sehr interessantes Experiment gegeben / wenn Kierkegaard nicht einen gewiß guten Grund gefunden hätte, diese Aufgabe abzulehnen. Die Halbierung Mynsters in „Zur Selbstprüfung" hat aber Kierkegaard wirklich so gut versteckt, daß ich sie niemals entdeckt hätte, wenn er nicht selbst nachträglich darauf hinwiese. Sie ist nämlich in ein paar Anführungszeichen hineingeheimnißt. Die Stelle lautet: „Es ist unter uns ein hochehrwürdiger Greis, der oberste Geistliche dieser Kirche; was er, seine ‚Predigt', gewollt hat, dasselbe will ich, nur einen Ton stärker / was in der Verschiedenheit meiner Persönlichkeit liegt und von der Verschiedenheit der Zeit gefordert wird." Er, [nämlich; nein: vielmehr] seine „Predigt": darin steckt das Geheimnis. Daß aber Kierkegaard einem für ihn „hochehrwürdigen" Greis in einem Atemzug seine Verehrung bezeugen und versteckterweise sagen wollte: „Euer Hochwürden sind durchaus nicht im Charakter Ihrer Predigt"; also kürzer: „Euer Hochwürden sind ein würdeloser Pfaffe" / ich muß es ihm ja wohl glauben, nachdem er es selbst gesagt hat. Von „Würde" scheint er sich freilich nachgerade einen sehr merkwürdigen Begriff gemacht zu haben. Ich würde es sowohl unter der Würde eines mir hochehrwürdigen Mannes als auch unter der eigenen Würde finden, ihm „Komplimente" zu machen / um aus irgendwelchem noch so guten Grunde und zu irgendwelchem noch so heiligen Zwecke sein nach meiner Meinung unverdientes Ansehen in den Augen einer gedankenlosen, von mir verachteten Menge zu stärken. Und ich würde das eher für eine Verhöhnung meines verstorbenen Vaters halten, wenn diesem jener hochehrwürdige Mann wirklich hochehrwürdig war, als für eine Betätigung der Pietät gegen meinen verstorbenen Vater. Kierkegaard aber findet, daß sich das „scharmant" machen ließ. Er weiß (im Eifer des Gefechts? oder in der Verlegenheit?) nicht, was er sagt. Denn so was nicht

(ästhetisch) scharmant, sondern (ethisch, religiös, christlich) unmöglich zu finden: das kann man, muß man gerade von ihm lernen.

Aus dem Artikel „Dabei bleibt's" mögen noch einige symptomatische Äußerungen glossiert werden.

„Bischof Mynster war in Dänemark einzig in seiner Art; in Dänemark ist nur ein einziger, der entschieden recht gegen ihn hat: ich." / Es handelt sich gar nicht darum, ob Kierkegaard recht hat gegen Mynster oder Mynster recht hat gegen Kierkegaard; sondern darum, ob Mynster das Rechte hat oder Kierkegaard das Rechte hat. Kierkegaard ist in Gefahr, daß sich ihm die Frage nach dem Rechten in eine Rechtsfrage verwandelt.

„Ich habe nicht Bischof Mynster verurteilt, nein; aber ich wurde in der Hand der Vorsehung die Veranlassung dazu, daß Bischof Mynster sich selbst verurteilte." / Ja, so könnte es sein. Aber Martensen könnte ebensogut sagen, daß er in der Hand der Vorsehung für Kierkegaard die Veranlassung wurde, durch seine Verurteilung Mynsters sich selbst zu verurteilen. Da die Vorsehung doch nicht verrät, welche Absicht sie eigentlich gehabt habe, wäre es besser, man ließe sie aus dem Spiel.

„... Darum mußte Einspruch erhoben werden, und so nachdrücklich wie möglich; das Blut mußte erregt, die Leidenschaft in Bewegung gebracht werden, was sich natürlich nur dann machen läßt, wenn man selbst die augenblickliche Gefahr nicht fürchtet, daß manche auf einen rasend werden." So was sagt man nicht: weder daß man das Blut, die Leidenschaft in Erregung bringen wolle / mich kühlt es ab, wenn ich merke, daß man mich erhitzen will; noch daß man etwas (was man selbst gerade tut!) nur tun könne, wenn man die dadurch riskierte Gefahr nicht fürchte. Denn / will Kierkegaard dem Leser etwa insinuieren, daß er in den Rang des leidenden Wahrheitszeugen vorzurücken im Begriff sei? verrät sich da sogar, daß Kierkegaard mit Mynster in einem Streit steht um den Rang des Wahrheitszeugen? Sodann aber: „das Blut mußte erregt, die Leidenschaft in Bewegung gesetzt werden." Wirklich? Ich meine: wenn ich jemand dazu bringen will, daß er sich eine ernste Angelegenheit ernsthaft überlege, daß er in einer ernsten Angelegenheit ein ernstes Urteil fälle und einen ernsten Entschluß fasse: dann muß ich abwarten, bis er bei kaltem Blut ruhiger Besinnung

fähig ist; und dann muß ich es vor allem vermeiden, Leidenschaft in ihm zu erregen, die nun einmal nicht besonnen, sondern unbesonnen macht. Kierkegaard hat es durch seinen „sensationellen" Angriff auf Mynster wohl erreicht, daß leidenschaftlich für und wider Mynster und ihn Partei ergriffen wird; und vielleicht hat er auch erreicht, daß leidenschaftlich darüber disputiert wird, was zu einem „rechten Wahrheitszeugen" gehöre: aber hat er damit auch erreicht, daß darüber auch ernsthaft nachgedacht wird? daß irgendein Pfarrer sich fragt, ob er eigentlich ein Wahrheitszeuge sei? daß irgendein Laie sich fragt, wie's mit seinem Christentum, und also mit seiner Aussicht auf die ewige Seligkeit bestellt ist? Hat aber Kierkegaard das nicht erreicht, so hat er nichts erreicht. Das ist Kierkegaards eigenes Urteil, wenn sein Blut ruhig, seine Leidenschaft nicht erregt ist. Und da der auf den Rausch der Leidenschaft folgende Katzenjammer auch nicht gerade die beste Voraussetzung für ruhige Überlegung und sichere Entschließung ist (er ist nur ein günstiger Boden für die guten Vorsätze, mit denen der Weg zur Hölle gepflastert ist), so ist es überhaupt besser, daß der Mensch nicht in den Rausch der Leidenschaft versetzt werde. Wenn man ihn anders dazu bringen will, daß er sich besinnt, und er sich entschließt. Will man das aber gerade verhindern, um ihn für sich zu benützen, dann allerdings empfiehlt es sich, das Blut zu erhitzen, Leidenschaft zu erregen.

27

Kierkegaard hatte nun von einem J. L. zu hören bekommen, daß er sich endlich sonnenklar als den Mann ohne Ernst gezeigt habe. Martensen wollte durch sein Verhalten an Jacobis Wort erinnert worden sein: „Mir fallen gleich Maulschellen ein, wenn ich Leute mit erhabenen Gesinnungen herankommen sehe, die nicht einmal nur rechtschaffene Gesinnungen beweisen" / und Martensen hatte diese Charakteristik für Kierkegaards falsches Maskenspiel noch nicht einmal scharf genug befunden. Da erschien den 10. Januar 1855 im „Vaterland" ein Artikel von Rasmus Nielsen: „Ein gutes Werk", dessen erster Satz lautete: „Durch seinen Einspruch dagegen, daß Bischof Mynster im Namen der Kirche ‚ein Wahrheitszeuge' genannt wurde, ‚einer von den rechten Wahrheitszeugen, ein Glied in der heiligen Kette' uff., da-

durch hat Dr. Sören Kierkegaard meines Erachtens ein gutes Werk getan."

Nielsen gesteht zu, daß er Kierkegaard sehr hoch stellen müsse, um ihn nicht sehr niedrig stellen zu müssen. Das Urteil, das unter dem Gesichtspunkt der Ziemlichkeit über Kierkegaards Vorgehen gefällt wurde, findet Nielsen nicht zu hart. Aber der Gesichtspunkt der Ziemlichkeit sei für diesen Fall zu niedrig, um die richtige Auffassung und das richtige Urteil zu gewinnen.

Kierkegaard habe in seiner ganzen Schriftstellerei nach seinem eigenen Wort „nur Eines gewollt"; und dieses Eine, für das er nicht bloß mit großer Begabung, sondern auch mit großer ethischer Anstrengung gearbeitet habe, das sei: die Beantwortung der Frage: was ist ein Wahrheitszeuge? Diese Arbeit habe er im wohlverstandenen Interesse der Kirche übernommen. Denn die Kirche könne zwar, einmal gegründet, auch ohne Blutzeugen bestehen, nicht aber ohne den richtigen Eindruck von dem, was ein Wahrheitszeuge sei. So habe Kierkegaard das Bild des Wahrheitszeugen, das so verbleicht sei, daß die Gemeinde in dem Wahrheitszeugen eine Karikatur zu sehen glaube, wieder auffrischen wollen. Damit aber seine Arbeit der Kirche wirklich zugute kommen konnte, durfte das von ihm mit vieler Mühe immer deutlicher wiederhergestellte Bild des Wahrheitszeugen nicht für eine einseitige Privatübertreibung gelten.

Nun sei Kierkegaards Streben dadurch begünstigt gewesen, daß Mynster in seinem Kirchenregiment für Ordnung und Ruhe im Äußeren gesorgt habe. So habe Kierkegaard für Unruhe zur Verinnerlichung arbeiten können. Daraus erkläre sich dessen Verehrung für Mynster (die zum Nebengrund auch gehabt habe den ästhetischen Eindruck von Mynsters Persönlichkeit und Kierkegaards Pietät für den Pfarrer seines verstorbenen Vaters). In dieser Verehrung, die Kierkegaard kundgegeben hatte und noch kundgab, kann Nielsen nichts Fingiertes sehen. Aber Kierkegaard habe gerade von Mynster auch das Zugeständnis erwarten müssen, daß er neben der von Mynster repräsentierten milderen, menschlichen Seite des Christentums dessen ideale, göttliche Seite zur Geltung bringe; daß Mynster also nicht, indem er diesem Zugeständnis ausweiche, den Anschein errege, er bezeichne durch seine

Predigt und durch das Gewicht, das er dieser durch seine Stellung und Persönlichkeit geben könne, die eigentliche Höhe des Christentums, und die idealen Forderungen, für deren Anerkennung er (Kierkegaard) kämpfe, seien nur eine Privatübertreibung. Darin habe die Möglichkeit einer Kollision gelegen. Und nun /

„Die Zeit ging hin, und Kierkegaard arbeitete, aber das Zugeständnis kam nicht. Mit ‚Ehrerbietung', mit ‚Ehrfurcht' überreicht er Mynster eine Schrift nach der andern: ‚Erbauliche Reden', ‚Werke der Liebe', ‚Christliche Reden', ‚Einübung im Christentum', endlich ‚Zur Selbstprüfung' / und das Zugeständnis kam nicht. Allerdings fiel von Mynsters Seite hie und da ein kleines Kompliment, insbesondere wenn Kierkegaard durch Polemik gegen die Reformer den einen und andern Stoß aufgefangen hatte; aber das im Ernst, nicht für das Individuum, sondern für die Sache erwartete Zugeständnis kam nicht. Bischof Mynster starb, die Mitteilungen aus seinem Leben kamen heraus: aber keine letzte Erklärung, kein Wort, das, wie im Namen der Kirche, das Mißverständnis heben konnte / das Mißverständnis, daß es für eine Privatübertreibung angesehen werden sollte, die christlichen Ideale einzuschärfen und die Frage in Kraft zu setzen: ‚Was ist ein Wahrheitszeuge?' So war das Maß voll. Ein Wort aufgreifend, das der jetzige Bischof Martensen (gewiß, ohne in der Trauer an jene gärende Spannung zu denken) in der Rede an die Gemeinde von dem entschlafenen Bischof gebraucht hatte, das Wort: Wahrheitszeuge, brach Kierkegaard los wie aus einem Hinterhalt hervor, trotzte allen Rücksichten und ging zum Äußersten."

Und damit habe Kierkegaard also ein gutes Werk getan.

Nun will Nielsen seinen früheren Freund und späteren Gegner Martensen durchaus nicht verletzen: „Ich bin in meinem Innersten nun so verwundet," sagt er, „daß ich unmöglich jemand verletzen könnte, und am allerwenigsten den Mann, der durch mich (wenn wir auf das Menschliche in dieser Sache sehen), gewiß nicht ohne Schuld von meiner Seite, dazu gekommen ist, die allerbittersten Kränkungen erdulden zu müssen." Nielsen bezeugt bei dieser Gelegenheit auch Kierkegaard, daß er seine Polemik gegen Martensen nicht gebilligt und von Martensen immer mit Achtung und Wohlwollen gesprochen habe. Nielsen will also Mar-

tenſen durchaus nicht kränken, richtet vielmehr eine Bitte an ihn, die er deshalb wagen kann, weil er überzeugt iſt, „daß Biſchof Martenſen durchdrungen iſt von chriſtlichem Ernſt und von der Willigkeit, alles zu tun, was er für den Frieden in der Kirche zu tun vermag, zu deren geiſtlichem Oberhaupt er nun mit vollem Recht berufen iſt".

Natürlich kann und will Nielſen, nach dem was jetzt geſchehen iſt, nicht erwarten und verlangen, daß Martenſen von Kierkegaard nun mit einemmal dieſelbe Auffaſſung haben ſollte wie er. Seine Bitte iſt vielmehr:

„Unter der Vorausſetzung, daß meine Auffaſſung wahr iſt, daß alſo S. Kierkegaard nicht aus Selbſtliebe, ſondern aus redlichem Eifer für Chriſtentum und Kirche ſeinen Einſpruch erhoben hat, daß er (wie ich glaube) dieſen Anſtoß nicht aus eitler Herrſchſucht oder geiſtlichem Hochmut gegeben hat, ſondern nur um das Unklare zu klären / unter dieſer Vorausſetzung bitte ich Biſchof Martenſen um die Erlaubnis, daß ich, auch in ſeinem Namen, Dr. Kierkegaard das verlangte Zugeſtändnis mache, und es in der beſten Meinung ſo ausdrücklich mache, ſo offen, ſo unbedingt wie möglich. Ich verlange nicht, daß Biſchof Martenſen ſeine individuelle Anſicht ändere; ich bitte nur, daß der Biſchof (nicht um Kierkegaards willen, nicht um meinetwillen, ſondern um der Kirche willen) dieſes Eingeſtändnis (in meinem Sinne aufgefaßt) ſtehen und auch für ſich gelten laſſe. Wie der Einſpruch von ſeiten des einzelnen um des Ideales willen bis zum Äußerſten gegangen iſt, ſo muß ja auch das Zugeſtändnis von ſeiten der Kirche aus um des Ideales willen bis zum Äußerſten gehen. Iſt aber erſt das geklärt, was in dieſer Sache das Ideal betrifft, ſo werden wohl auch die darin das Menſchliche betreffenden Konflikte allmählich wie von ſelbſt ſich auflöſen. Hat Kierkegaard in der Idee nicht recht, ſo hat er ja mit dieſem letzten Schritt die Maske abgeworfen und dadurch aufgehört, ein gefährlicher Mann zu ſein; hat er aber recht in der Idee, ſo ſetzt er, glaubt mir, ſein Recht durch, und wir können ihm nicht widerſtehen, wieviele unſer auch ſein mögen."

Das war nun herzlich gut gemeint; aber Martenſen antwortete nicht, und antwortete auch nicht, als er den 16. Januar 1855 von R. Nielſen in einem offenen Brief auf Ja und Nein gefragt wurde:

„Finden Sie es im Namen der Kirche zweckmäßig, daß meine Auffassung bis auf weiteres unangetastet als Gegenstück zu Ihrer Auffassung stehenbleibe? oder erkennen Sie für Recht, daß meine Auffassung sofort als unbefugt abgewiesen werde, damit Ihr Urteil zur Beruhigung der Kirche als unfehlbar und unwiderruflich bestätigt sei?"

Martensen konnte Nielsens Bitte nicht erfüllen. Auch um des Menschlichen in der Sache willen nicht. Wollte er Kierkegaards Anzüglichkeiten gegen seine eigene Person (die er natürlich für ungerecht hielt) übersehen; wollte er sogar die Anklage überhören, daß er „Christentum spiele": das konnte er nicht schweigend gelten oder auch nur dahingestellt sein lassen, daß Mynster nicht bloß kein Wahrheitszeuge, sondern auch kein Charakter gewesen sei, vielmehr weltlich klug, schwach, genußsüchtig, und nur groß als Deklamator. Solange Kierkegaard dieses Urteil nicht zurückgenommen hatte (und zwar nicht um des kirchlichen Friedens willen, sondern als ungerecht), solange konnte Martensen aus Ehrfurcht für Mynster (die er doch wohl hatte) Kierkegaard nur ignorieren. Sodann aber hielt Martensen (wohl mit Mynster) Kierkegaards Auffassung des Christentums vermutlich nicht sowohl für eine „Privatübertreibung", sondern für falsch. Das hätte er ja wohl sagen können, wenn er Kierkegaard wieder eines Worts würdigen wollte (also nachdem dieser sein Urteil über Mynster zurückgenommen hätte); aber das mußte er, auch als Bischof, doch nicht gerade sagen: man schlägt nicht nach jeder Fliege, und auch nicht nach jeder Hornisse; und Martensen brauchte gar nicht zu fürchten, daß Kierkegaard mit seiner Auffassung des Christentums Schule mache. In dem Sturm im Wasserglase, den Kierkegaard allein erregen konnte, ging das Schiff der Kirche gewiß nicht unter. Zudem konnte sich Martensen denken, daß er auch durch eine Antwort in Nielsens Sinn Kierkegaard gewiß nicht befriedigt hätte. In der Tat glaubte dieser sich dem Vermittler für seine Bemühung gar nicht zu Dank verpflichtet. Er entwarf einen Artikel über Nielsens Vermittlungsversuch, ließ ihn aber dann doch nicht drucken. Darin lehnte er ab, daß Nielsen seinen Protest gegen Martensen und Mynster moralisch preisgebe, um ihn als ein in einem weit höheren, göttlichen Sinn vielleicht gutes Werk zu erweisen. „Der Schritt, den ich getan habe," meint er, „kann auf keine Weise mit Recht eine schlechte Handlung

genannt werden. Es ist nicht entfernt daran zu denken, daß ich durch einige wahre Worte über einen Verstorbenen, die ich veranlaßt durch einige unwahre Worte über ihn gesagt habe, irgendwelche ethische Verpflichtung gebrochen, oder irgendwie mich gegen das Ethische versündigt haben sollte. Höchstens kann davon die Rede sein, daß ich gegen ein sogar ziemlich zimperliches Dekorum verstoßen habe, das gerade aus ethischen Gründen durchaus nicht mit dem Ethischen verwechselt werden darf. Dann ist aber auch durchaus keine Veranlassung vorhanden, meine Handlung in die Sphäre des Göttlichen zu erheben ... Nein, laßt uns bei dem simpeln Faktischen bleiben. Das Ganze ist ganz simpel: ich habe über einen Verstorbenen ein paar wahre Worte gesagt. Das ist eine ehrliche Sache. Bischof Martensen hat eine Fadaise begangen; das ist auch ganz menschlich. Und ich hoffe, daß er sich nicht durch Professor Nielsen verleiten läßt, eine neue Fadaise zu begehen: daß er ein unfehlbares Urteil fällte." Statt die Sache ganz prosaisch in ihrer wahren Gestalt zu sehen, sehe Nielsen (auch verleitet durch die Beschäftigung mit Kierkegaards pseudonymen Schriften) dichterisch ein Etwas, das nicht das Faktische sei. Sodann lehnte Kierkegaard auch die Unterscheidung von zwei Arten des Christentums, die ein Pfarrer aus Nielsens Unterscheidung von zwei Seiten des Christentums herausgelesen hatte, ohne Vorbehalt ab. Nach dem Neuen Testament gibt es nur eine Art Christentum. Später äußerte Kierkegaard, daß Nielsen dem Bischof Martensen die „christliche Resignation", die er ihm in die Hände gespielt habe, gar zu leicht gemacht habe. Er hätte von Martensen mindestens verlangen sollen, daß er seine Grobheiten gegen Kierkegaard zurücknehme. Ohne das konnte Kierkegaard seinem feindlichen Bruder Martensen die Bruderhand nicht reichen / wenn er in Martensen je noch den Bruder in Christo sah, den er in ihm vielleicht, vermutlich nie gesehen hatte.

Nielsen hatte bei seinem wohlgemeinten Vermittlungsversuch das Gewicht des „Menschlichen in der Sache" unterschätzt. Kierkegaard hatte Martensen tödlich beleidigt; und dann hatte Martensen Kierkegaard tödlich beleidigt. Und beide hatten das nicht etwa bloß in einer leidenschaftlichen Erregung getan, in der man wohl auch sagt, was man selbst nicht mehr glaubt, wenn die Erregung sich gelegt hat. Nein, sie

hatten beide einander nur die Meinung gesagt, die sie schon längst übereinander hatten. Aus Kierkegaards Tagebüchern wissen wir, daß er Martensens „stattliche Jämmerlichkeit" schon seit Jahren tief und nur verachtete. Auch Martensen hatte sich sein vernichtendes Urteil über Kierkegaard gewiß nicht erst gebildet, als ihm dessen Protest gegen seine Erinnerungsrede auf Mynster zu Gesicht kam. Kierkegaard und Martensen konnten die Beleidigungen, die sie einander zugefügt hatten, nicht zurücknehmen, ehe sie ihre Meinung übereinander geändert hatten; und das konnte Nielsen nicht etwa dadurch erreichen, daß er beiden alles, was sie getan, zum Besten deutete. Kierkegaard glaubte auf Nielsens Zeugnis hin so wenig an Martensens christlichen Ernst, als Martensen auf Nielsens Zeugnis hin an Kierkegaards redliche Gesinnung gegen ihn und Mynster glaubte.

Nielsen verkannte aber auch die Lage der Sache; verkannte, daß diese sich durch Kierkegaards Protest wesentlich verändert hatte. Ein erzwungenes Zugeständnis hat nicht den Wert eines freiwilligen Zugeständnisses. Ein Zugeständnis um des Friedens willen hat nicht den Wert eines Zugeständnisses um der Wahrheit willen. Das Zugeständnis, daß seine Auffassung des Christentums keine bloße Privatübertreibung sei, hätte Kierkegaard dann (vielleicht! oder zunächst!) genügen können, wenn Mynster es aus eigenem Antrieb, also glaubhaft, gemacht hätte; von Martensen unter einem moralischen Druck, auf fremden Vorschlag gemacht, konnte dasselbe Zugeständnis Kierkegaard jetzt schon deshalb nicht genügen, weil es unter diesen Verhältnissen nicht glaubhaft war. Und nachdem Kierkegaard Martensens Christentum als „Christentumsspiel" gebrandmarkt hatte, konnte er sich überhaupt nicht mehr damit zufrieden geben, daß Martensen Kierkegaards Christentum als gleichberechtigt mit seinem / Christentumsspiel anerkannt hätte. Martensen hätte jetzt zugestehen müssen, daß sein Christentum neben Kierkegaards Christentum bloßes Christentumsspiel sei; / daß es, weil Christentum überhaupt kein Spiel ist, überhaupt kein Christentum sei. Kierkegaard hatte darum sein Vorgehen auch gar nicht darauf angelegt, von Martensen das Zugeständnis zu erzwingen, das er von Mynster erwartet hatte. Seine Frage: „War Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge / ist das Wahrheit?" / diese Frage ist nicht an Martensen ge-

richtet, sondern an das Publikum. Kierkegaard will nicht Martensens Meinung über Mynsters Wahrheitszeugenschaft hören, sondern das Publikum veranlassen, sich ein Urteil über Martensen zu bilden. Nein, noch mehr: er versetzt Martensen nicht bloß in Anklage, sondern spricht ihm sofort das Urteil: das Urteil.

Nielsen hatte übersehen, daß Kierkegaard jede Vermittlung zum voraus abgelehnt hatte. Da war überhaupt nichts mehr zu vermitteln. Sondern entweder mußte Martensen zugeben, daß das Christentum, das Mynster und er repräsentiert hatten, bloßes Christentumsspiel sei; oder mußte Kierkegaard zugeben, daß er in seinem Protest gegen das Mynster-Martensensche, gegen das kirchliche Christentum (das eben doch das Christentum sei) das frevelhafte Spiel mit dem Heiligen bis zum Exzeß getrieben habe, das Mynster schon in seiner „Einübung im Christentum" gewittert hatte.

28

Seine Antwort auf Nielsens Vermittlungsversuch gab Kierkegaard den 29. Januar (ohne Nielsen zu nennen), indem er sofort in zwei Artikeln darlegte, daß sein Streit mit Bischof Martensen für das, christlich betrachtet, ohnehin mißliche bestehende Kirchenwesen, christlich betrachtet, entscheidend sei. Der Streitpunkt sei nämlich (das müsse streng festgehalten werden): daß Bischof Mynster von der Kanzel aus als einer der rechten Wahrheitszeugen kanonisiert worden ist; und daß dadurch (da Bischof Mynster in dieser Hinsicht mit jedem andern Pfarrer im Land gleichgeartet sei) der Pfarrer als solcher für einen Wahrheitszeugen erklärt ist. Nun ist aber in dem bestehenden Kirchenwesen das Pfarramt zu einem Erwerbszweig geworden neben andern, der Pfarrer zu einem Erwerbsmann wie andre. Wird trotzdem der Pfarrer als solcher offiziell zugleich als „Wahrheitszeuge" behandelt (Martensen hatte soeben in Ordinationsreden das mit einer wenigstens Kierkegaard auffälligen Geflissentlichkeit betont, daß der Pfarrer zeugen solle, Zeuge, Wahrheitszeuge sei), so ist das bestehende Kirchenwesen zu einer frechen Unanständigkeit und der Pfarrer zugleich zu einer lächerlichen Figur geworden. Kierkegaard wiederholt also seinen Protest nicht gemildert, sondern verschärft. Er erklärt, daß er lieber alles

tun möchte, was für schlecht gilt, als daß er durch Teilnahme an der Art Ernst, die Martensen christlichen Ernst nenne, aus Gott einen Narren machen möchte. Er meint deshalb auch, daß er nicht etwa leider durch seinen Protest Ärgernis erregt habe, sondern durch seinen Protest leider noch nicht genug Ärgernis entstanden sei. Ist das Ärgerliche geschehen, so soll Ärgernis daran erweckt werden.

Den Februar über schwieg Kierkegaard; auch der Lärm in den Zeitungen scheint etwas nachgelassen zu haben. Dann erschien den 20. März 1855 ein vom 31. März 1854 datierter Artikel Kierkegaards: „Bei Bischof Mynsters Tod", worin ausgesprochen wird, was er von Mynster leider vergeblich erwartet habe; weiter den 21. März 1855 ein Artikel vom Mai 1854: „Ist das christliche Gottesverehrung, oder heißt das Gott für einen Narren halten? (Eine Gewissensfrage, um mein Gewissen zu erleichtern.)" Kierkegaard hatte also schon im Mai 1854 in der kirchlichen Art von Gottesverehrung einen gotteslästerlichen Unfug gesehen. Sofort folgte darauf den 22. März ein Artikel, datiert vom zweiten Pfingsttag 1854: „Was geschehen soll / es geschehe durch mich oder durch einen andern." Die Antwort ist: „Es soll zuvörderst, in der entschiedensten Weise, ein Ende gemacht werden mit der ganzen offiziellen (wohlgemeinten) Unwahrheit, die (wohlmeinend) den Schein hervorbringt und aufrechterhält, das Christentum, das man verkündigt, sei das Christentum des Neuen Testaments." Dazu bemerkt Kierkegaard: „Haben die ‚Freidenker' schon ganz ordentlich dreingehauen, so muß der Angriff (will man es nun einmal nicht anders) nur noch nachdrücklicher werden, wenn der Angreifer nicht Satan, sondern Gott auf seiner Seite hat." Den 26. März wird in einem Artikel vom Januar 1855 als der religiöse Zustand im Land festgestellt: „Das Christentum (das will sagen: das Christentum des Neuen Testaments / und alles andre ist ja nicht Christentum, ist das am allerwenigsten dadurch, daß es sich so heißt), das Christentum ist überhaupt nicht da; was wohl fast jeder so gut sehen kann wie ich." Da wird von Kierkegaard zwar noch zugegeben, daß in der Rede von christlichen Völkern und Staaten etwas Wahres sein könne (wenn nämlich der Abstand ihres tatsächlichen Christentums von dem Christentum des Neuen Testaments offen und ehrlich zugegeben werde); aber / „gewiß ist das: in diesem Punkte steckt,

christlich betrachtet, ein ungeheures Kriminalverbrechen; ja, alles was die Welt bis jetzt von Kriminalverbrechen gesehen hat, ist wie eine Bagatelle im Vergleich mit dieser ungeheuren Kriminal-historie". Den 28. März erscheint ein Artikel vom 26. Januar: „Eine Thesis / nur eine einzige." Diese einzige Thesis ist eben: „Das Christentum des Neuen Testaments ist überhaupt nicht da." Mit andern Worten wird den 30. März dasselbe in einem Artikel vom Februar 1855 ausgesprochen: „Salz! denn ‚Christenheit' ist: des Christentums Zersetzung; ‚eine christliche Welt' ist: der Abfall vom Christentum." Dabei wird insbesondere dem Protestantismus das Urteil gesprochen: „er ist ganz simpel, christlich, eine Unwahrheit, eine Unredlichkeit, welche die Lehre, die Welt- und Lebensanschauung des Christentums verfälscht, sobald er Prinzip für das Christentum sein soll, nicht eine zu einer gewissen Zeit an einem gewissen Ort nötige Berichtigung (ein Korrektiv)". Doch wäre es eine Übertreibung, die Kierkegaard nicht verschulden will, daß man deshalb in die katholische Kirche eintreten sollte. Denn die Grundverwirrung der Christenheit, des Katholizismus wie des Protestantismus, liegt in dem Begriff „Kirche", oder in dem Begriff „Christenheit". So hat Kierkegaard sich sozusagen wieder eingeholt. Den 31. März fragt er in einem vom März 1855 datierten Artikel: „Was ich will?" Die Antwort ist: „Redlichkeit"; „menschliche Redlichkeit." Dann folgen im Verlauf des April und Mai einige Artikel, in denen Kierkegaard einige Gegner mit schneidendem Hohn abfertigt und schließlich (den 26. Mai) Martensens Schweigen brandmarkt als „erstens christlich unverantwortlich, zweitens lächerlich, drittens dummklug, viertens in mehr als einer Hinsicht verächtlich". Ein wesentlich neuer Gedanke tritt in diesen Artikeln nicht auf. Dagegen geht Kierkegaard den 24. Mai einen Schritt weiter, über alles hinaus, was er bis jetzt gesagt hat, und sagt dann auch mit dem Bewußtsein allerhöchster Verantwortung das Äußerste, was er sagen kann, in der vom Dezember 1854 datierten, durch zwei Nachworte vom 9. und 11. April 1855 erweiterten Flugschrift: „Das soll gesagt werden; so sei es denn gesagt." Da schreibt er:

„Dies soll gesagt werden. Ich verpflichte niemand, danach zu tun; dazu habe ich keine Vollmacht. Hast du es aber gehört, so bist du ver-

antwortlich gemacht, und mußt nun auf eigene Verantwortung hin handeln, wie du es vor Gott verantworten zu können glaubst. Vielleicht hört einer so, daß er tut was ich sage, ein andrer so, daß er es für Gott wohlgefällig, für einen Dienst gegen Gott hält, wenn er in das Geschrei gegen mich einstimmt: mich geht weder das eine noch das andre an; mich geht nur das an, daß es gesagt werden soll.

„Dies soll gesagt werden; so sei es denn gesagt:

„Wer du auch seist, welcher Art immer dein Leben sonst sein mag, mein Freund / dadurch, daß du nicht mehr (wenn du es anders bisher getan hast) an der öffentlichen Gottesverehrung teilnimmst, wie sie jetzt ist (mit dem Anspruch, das neutestamentliche Christentum zu sein): dadurch hast du beständig eine, und zwar eine große Schuld weniger: du nimmst nicht daran teil, Gott dadurch für Narren zu halten, daß man für neutestamentliches Christentum ausgibt, was es doch nicht ist."

Ich habe dadurch, daß ich mich (auch auf Kierkegaards Rat) von aller offiziellen Religion losgelöst habe, die notwendige Distanz bekommen, um Kierkegaards Kampf (vielmehr die Sache, um die sich's darin handelt) ziemlich unbefangen und gleichmütig beurteilen zu können. Und da stellt sich mir nun die Sache, allerdings aus nachgerade sehr großer Entfernung, wesentlich anders dar, als Kierkegaard mir mit vieler Kunst und einiger Gewalt suggerieren will.

Was das Verhältnis zu irgendwelcher Art von Gottesdienst betrifft (sei es eine evangelische Predigt oder eine katholische Messe oder eine „Stunde" der Pietisten oder eine Versammlung der Heilsarmee usf.), so wäre es mir ganz gleichgültig, für was dieser sogenannte Gottesdienst gelten will (wirklichen Gottes-dienst gibt es nämlich überhaupt nicht; dagegen vielleicht das, daß Gott einen Menschen als Werkzeug verwendet), und ich würde also nur nachsehen, was ich von der betreffenden Veranstaltung für mich haben kann. Ich trinke doch nicht die Etikette, sondern den Wein; und wenn der Wein gut ist, mag die Etikette meinetwegen sogar falsch sein. Wenn ich Burgunder für Bordeaux trinke, was liegt daran? Ist aber der Wein schlecht, so trinke ich ihn nicht, gleichgültig, ob er für Burgunder oder für Bordeaux gelten will, gleichgültig sogar, ob er Burgunder oder Bordeaux ist. Gibt es

sauren Burgunder oder sauren Bordeaux, so trinke ich den eben auch nicht. So liegt mir auch gar nichts daran, ob Gedanken, die mich erbauen, Christentum des Neuen Testaments sind oder nicht; und noch weniger liegt mir daran, ob sie zu Unrecht für Christentum des Neuen Testaments ausgegeben werden. Erbauen sie mich (wozu gehört, daß sie mich überzeugen), so mögen sie altchristlich oder neuchristlich sein (oder buddhistisch oder zoroastrisch oder stoisch oder epikureisch usf.): ich eigne sie mir zu, weil sie mir erbauliche Wahrheit zu sein scheinen; und erbauen sie mich nicht, so habe ich gar keinen Grund, sie mir zuzueignen, spucke sie also wieder aus, ehe oder nachdem ich sie geschluckt habe, sie mögen mir als das älteste oder als das modernste Christentum aufgetischt sein. Natürlich ist mir's dann auch ganz gleichgültig, ob der betreffende Hierophant sich für einen Wahrheitszeugen hält oder nicht, ob er offiziell den Titel Wahrheitszeuge hat oder nicht; es ist mir sogar gleichgültig, ob er Wahrheitszeuge *ist*, d. h. ob er selbst glaubt und in seinem Leben repräsentiert was er mich als Wahrheit lehren will. Das ist *seine* Sache und geht mich gar nichts an. Mich geht nur das an, daß ich mir von der Speise, die er mir auftischt, das zueigne, was für mich verdaulich und bekömmlich ist. Und das ist und bleibt *meine* Verantwortung.

Eine Gotteslästerung fürchte ich dadurch schon deshalb nicht zu begehen, weil Gott gar nicht gelästert werden kann. Kierkegaard spricht von dem, Gott für Narren zu halten, wie wenn das der nächste beste Fant nur so könnte. Gäbe es überhaupt Gotteslästerung, so wäre diese Meinung gotteslästerlich. In Wirklichkeit ist Gott noch nie für Narren gehalten worden, auch durch Mynster-Martensen und die ganze Christenheit nicht. Aber die Menschen halten einander und sich selbst für Narren, indem sie ihre kleinen oder auch großen menschlichen Angelegenheiten zu göttlichen Angelegenheiten, entsetzlichen Sünden und wunderbaren Gnaden, aufblähen. Man halte die Menschen nicht für Narren; das ist wichtiger, als daß man Gott nicht für Narren halte. Man betrachte und behandle also auch das, daß etwas für Christentum des Neuen Testaments ausgegeben werde was nicht Christentum des Neuen Testaments ist, als ein Verbrechen gegen die Menschen und nicht als ein Verbrechen gegen Gott. Und dann doch nicht als ein so ganz un-

geheuerliches Kriminalverbrechen. Denn da das Neue Testament von den Betrügern doch denen in die Hond gegeben wird, denen sie ein falsches Christentum des Neuen Testaments aufreden wollen; und da das Verständnis des Neuen Testaments gerade nach Kierkegaard nicht Privileg von Priestern und Gelehrten sein kann: wird durch diesen Betrug doch nur der betrogen, der sich nicht die Mühe gibt, das Neue Testament aufmerksam zu lesen. Die Fälschung ist ja gerade nach Kierkegaard so plump, daß sie kaum mehr als Fälschung bezeichnet werden kann.

Das Christentum sei nicht da! Das ist eine Behauptung, mit der Kierkegaard etwas vorsichtiger umgehen sollte, als er es tut; denn sie schlägt auch nach einer Seite hin, an die er nicht denkt. In der Situation der Gleichzeitigkeit mit Jesus hieß „der Christ" „Schüler Jesu"; dann kann man als „Christentum" bezeichnen, „was man in der Schule Jesu lernt". Gibt es nun kein Christentum mehr, so gibt es entweder keine Schüler Jesu mehr, oder wird in der Schule Jesu nichts mehr gelernt. Das erstere wird Kierkegaard schwerlich behaupten wollen: daß es keinen Menschen mehr gebe, der von Jesus lernen wolle. Ein solcher will doch gewiß er selbst sein; und er wird doch nicht glauben, daß er der einzige in seiner Zeit sei, der von Jesus lernen wolle. Also kann Kierkegaard nur das andre meinen: daß in der Schule Jesu nichts mehr gelernt werde. Daß aber in einer Schule nichts gelernt wird, ist entweder die Schuld der Schüler, oder die Schuld des Lehrers, oder (und das ist die Regel) die Schuld beider. Und nun hüte sich Kierkegaard doch, daß er das Wasser nicht auf die Mühle der von ihm so gehaßten und so verachteten „Freidenker" leite, die zum Teil wenigstens es dem Lehrer Jesus zur Last legen, daß in seiner Schule von jeher nichts, oder doch nichts Rechtes, gelernt worden sei. Und abgesehen davon: Kierkegaard dürfte sich doch auch überlegen, ob er dem von ihm so unendlich hoch verehrten Lehrer Jesus damit eine besonders große Freude macht, daß er die Hefte seiner Mitschüler doch fast nur nach den Fehlern durchstöbert und deshalb kaum je etwas Anerkennenswertes darin findet. Der Lehrer Jesus soll ja nach dem Neuen Testament seine Schüler geliebt haben, und gerade auch die schwachen. Ferner: Gott sei ja „der Vater", wie auch Kierkegaard glaubt. Unterscheidet sich nun der göttliche Vater von menschlichen Vätern gerade dadurch, daß es ihm eine

ganz besondere Freude macht, wenn man an seinen Kindern keinen guten Faden findet? Mynster ist doch auch ein Kind Gottes; und sogar auch Martensen. Nennen wir die Schule Jesu „die Christenheit": vielleicht wird doch in der Christenheit noch soviel gelernt, daß man darin bei einigem guten Willen auch noch Christentum entdecken könnte. Das Zugeständnis, daß in der Schule Jesu kaum jemals jemand ausgelernt habe, würden wohl auch Mynster und Martensen sogar in Beziehung auf sich selbst nicht verweigern; während sie sich allerdings nicht als Schüler behandeln lassen würden, die nichts lernen *wollen*.

Endlich: Kierkegaard sagt, daß er Redlichkeit wolle, menschliche Redlichkeit. Das ist schön und gut. Sehen wir aber genauer zu, so entdecken wir, daß er uns vorschreiben will, was wir aus Redlichkeit tun sollen / und das kann gerade der Redliche sich nicht vorschreiben lassen. Kierkegaard sagt:

„Ich will Redlichkeit. Ist es dies, was das Geschlecht oder unsere Zeit will; will sie ehrlich, redlich, ohne Vorbehalt, offen, geradezu sich gegen das Christentum empören und also zu Gott sagen: ‚wir können und wollen uns unter diese Macht nicht beugen!' / aber wohlgemerkt, ehrlich, redlich, ohne Vorbehalt, offen, gerade heraus: nun gut, so sonderbar es erscheinen mag, ich bin dabei; denn Redlichkeit will ich. Und überall, wo Redlichkeit ist, da kann ich mitgehen; zu einem redlichen Aufruhr gegen das Christentum kann es nur kommen, wenn man redlich eingesteht, was Christentum ist und in welchem Verhältnis man dazu steht."

Gut; so mag Kierkegaard reden, wenn er redlich redet. Ich rede, wenn ich redlich rede, ganz anders. Ich sage dann:

„Das ewige Geschwätz über das Christentum, und das ewige Gezänk um das Christentum habe ich bis zum Ekel satt. Da tue ich also nicht mehr mit. Und damit ich in dieses Geschwätz und Gezänk nicht wieder hineingezogen werde, verzichte ich auf ‚Christentum': auf den *Namen* eines ‚Christen'. Dagegen verzichte ich durchaus nicht darauf, von Jesus zu lernen; was mir zum Glück auch niemand verwehren kann. Doch will ich von ihm dann auch *lernen*; worunter ich etwas andres verstehe als nachsagen und nachahmen. Ich lerne also von ihm; und zwar so, wie ich überhaupt von einem Lehrer lernen kann: fragend, über-

legend, probierend, zuwartend / und vielleicht auch einmal abschließend. Bis zum Abschließen bin ich aber noch nicht gekommen. Was ich noch nicht gelernt habe (verstanden und erprobt), das lasse ich dahingestellt; was ich gelernt habe, das habe ich als meine, erworbene Überzeugung. Das kann ich dann auch andre wieder lehren. Um aber nicht wieder in das Geschwätz und Gezänk über das Christentum und Jesus hineingezogen zu werden, berufe ich mich nicht auf Jesus, auch wenn ich lehre, was ich von ihm gelernt habe. Er wartet, soweit ich ihn verstehe, nicht darauf, daß ich ihm diese Ehre antue; und ich will meiner Meinung durch die Berufung auf ihn kein höheres Gewicht und Ansehen geben. Damit habe ich mir die Möglichkeit geschaffen, redlich zu lernen und redlich zu lehren. Und die lasse ich mir auch dadurch nicht rauben, daß mich Kierkegaard vor die Wahl stellt, mich entweder unter die Macht ‚Christentum' zu beugen oder gegen die Macht ‚Christentum' zu empören. Ich sehe in Kierkegaards Aufforderung zur Redlichkeit nur eine Versuchung, mich wieder an dem Gezänk um das Christentum zu beteiligen (ich müßte mich z. B. sofort mit ihm über das Christentum des Neuen Testaments zanken) / was ich nun einmal, ehrlich gestanden, nicht mehr will."

So rede ich / redlich. Was andre sagen müssen, wenn sie ehrlich, redlich, ohne Vorbehalt, offen, geradeheraus reden wollen, kann ich nicht wissen, geht mich auch gar nichts an. Erstens haben sie das für sich selbst zu bestimmen; und zweitens muß ich doch auch ihre redliche Meinung für mich erst auf ihre Richtigkeit nachprüfen. Eine redliche Meinung ist als solche noch nicht die richtige Meinung; wie andrerseits eine m. E. durchaus unrichtige Meinung die redliche Meinung dessen sein kann, der sie nun einmal hat.

So urteile ich als der „subjektive Denker", der ich nach Kierkegaards gewiß redlicher und m. E. auch durchaus richtiger Meinung sein soll.

29

Während dieses Kampfes hat Kierkegaard sich selbstverständlich immer auch Gedanken über seinen Kampf gemacht. Davon hat er in seinem Tagebuch nicht mehr viel aufgezeichnet (Ende Mai bricht es überhaupt ab); von dem aber, was er aufzeichnete, ist einiges für

sein Verständnis von solcher Bedeutung, daß ich es nach der zeitlichen Reihenfolge ungekürzt mitteile.

„Jesuitismus."

„Es hat niemals eine eminente Primitivität gelebt, die von den Zeitgenossen nicht des Jesuitismus beschuldigt worden wäre.

„Die Sache ist leicht zu erklären. Das, daß er Zukunft in sich hat, gibt ihm im Handeln die Heterogenität [„Ueensartetheb"], welche sie Jesuitismus nennen. Er handelt in Kraft der Zukunft, während die Zeitgenossen ihren Umsatz immer in dem machen, was schon durch Verjährung Geltung hat.

„In dieser Spannung liegt sodann sein Gottesverhältnis.

„Eine solche Heterogenität hat sodann wieder von einer Seite aus gesehen etwas Komisches; oder: ihr ungeheures Pathos ist eingehüllt in etwas Komisches. Denn daß einer, der von Millionen proklamiert ist, in Kraft dessen handelt, das ist ja nicht komisch; daß einer aber in Kraft dessen handelt, daß er selbst Millionen der Zukunft in sich trägt, hat etwas Komisches; wo die Millionen gesehen werden, ist nichts Komisches darin, aber das Komische ist, selbst die Millionen in sich zu haben."

„Das Interessante / die entscheidende Handlung."

„Wenn ich meine Handlungen kommentieren dürfte, die sinnreiche Zweckmäßigkeit beleuchtend, die in dem Ganzen ist: so würde ich ein glänzendes Glück machen / aber meine Aufgabe durchaus verfehlen. Man würde dann durchaus nicht den Eindruck [zu fühlen] bekommen, den Stachel der entscheidenden Handlung, würde aber von dem Interessanten in der Reflexion bezaubert werden, die diese Handlung trägt.

„Indessen ist das für einen Menschen Resignation, eine Handlung so einzusetzen, daß sie (eben darauf berechnet) wie eine Art Verrücktheit aussehen muß (ohne das wird die Leidenschaft nicht in Bewegung gesetzt, wird das Feuer nicht angelegt), während er, wenn er sie mit einem ausführlichen Kommentar begleitete, von allen wegen seiner Klugheit bewundert würde, aller Gefahr und Ungelegenheit entgehen würde / weil dann die Handlung durchaus nicht mehr als solche wirken könnte, sondern als ein Motiv für das Interessante.

„Wenn ich zeigen wollte (was ich in diesem Augenblick noch besser verstehe als zu Beginn), wie sinnreich der Angriff auf Martensen oder per Martensen auf Mynster sich zu meinem ganzen Vorgehen verhält und dazu, zu bewirken, was er just bewirken soll: ich glaube, man würde über diesem Interessanten ganz vergessen, über mich verbittert zu werden. Aber dies will ja eigentlich sagen: das Ganze hörte auf Handlung zu sein und Entscheidung durch Handlung. Dagegen ist just die abrupte, reflexionslose Weise, in der es mit Charakter-Impetus hinausgeworfen wurde, darauf berechnet Leidenschaft zu entzünden, und hat das auch erreicht. Daraus wollte man dann beweisen, daß ich etwas Verkehrtes gemacht habe; während ich just daraus sehe, daß es richtig ist / ohne daß ich das doch wieder den Menschen zeige; denn so glitten wir doch wieder in das Interessante hinein.

„Aber es gehört Resignation dazu, so zu arbeiten; oder wohl richtiger: keine menschliche Resignation vermag so resigniert zu arbeiten / dazu muß eine höhere Macht den Menschen zwingen mit dem Guten und mit dem Bösen."

„Katastrophe."

„Wie wird Katastrophe im Sinne des Geistes hervorgebracht? Ganz simpel: dadurch, daß man einige Mittelglieder ausläßt; daß man eine Konklusion anbringt, ohne die Prämissen zu geben; daß man eine Konsequenz zieht und nicht erst nachweist, woraus sie folgt usf. / dann wird der Zusammenstoß zwischen dem so Handelnden und den Zeitgenossen eine Katastrophe werden können.

„Laß z. B. den, der eigentlich trägt was an Idee in der Zeit ist, laß ihn einige Jahre schweigend arbeiten. In dieser ganzen Zeit wird er selbst mehr und mehr entwickelt werden und dadurch den Zeitgenossen immer fremder werden. Laß ihn dann mit dem Allerletzten in der intensivsten Kürze beginnen: so kann das Katastrophe werden. Dagegen wäre es nicht Katastrophe geworden, wenn er das Frühere sukzessive mitgeteilt hätte; und es wird wohl auch nicht Katastrophe werden, wenn er mit dem Ältesten beginnt.

„Es ist ja öfter vorgekommen, daß ein Individuum mit seiner Zeit kollidierte und daraus eine Katastrophe wurde. Aber das ging dann unmittelbar vor sich. Das betreffende Individuum hat eigentlich keine

Vorstellung davon gehabt, wieweit die Zeitgenossen davon entfernt waren ihn verstehen zu können, wie sehr sie der Mittelglieder, der Prämissen ermangelten.

„Dies ist die Art, wie das Genie in Katastrophe kollidiert.

„Etwas ganz anderes ist dieses bewußte Arrangieren von Katastrophe: so klar zu sehen, daß man mit dem Auge abmessen kann, der Abstand müsse jetzt so groß sein, daß es im Zusammenstoß Katastrophe werden muß; das Ganze bewußt anzulegen. Doch ist diese Bewußtheit eigentlich erst das Christliche, der eigentlich christliche Begriff davon, geopfert zu werden, ein freiwilliges Opfer [zu werden].

„Aber hier stehe ich wieder und werde zu der Frage versucht: hat ein Mensch dazu das Recht? ist das nicht eine Härte gegen die andern?

„In der Christenheit sucht man vergebens nach Aufklärung. Und was das Neue Testament betrifft, da ist es ja doch der Gott-Mensch, und [der] Gottmensch ist ja doch eine Qualität verschieden von jedem Menschen.

„Auf der andern Seite ist es nicht möglich, ohne Katastrophe ein Ende zu machen mit Charakterlosigkeit, Sophistik, Reflexionsgeschwätz. Katastrophe ist die eigentliche *μεταβασις εις αλλο γενος*; was das Kreuzeszeichen für den Teufel ist, das ist die Katastrophe für die Reflexion.

„Aber die Prämissen u. dgl. auslassend mit der Reflexion zu beginnen / und dann zu sagen, daß man das tue, um Katastrophe hervorzubringen: das heißt wieder, Katastrophe verhindern. Denn in dieser Erklärung, die gegeben wird, liegt wieder eine Annäherung, welche den Abstand der Zeitgenossen vermindert, so daß die Kollision nicht katastrophisch wird."

„Katastrophisch wirken."

„Wie angst auch den Menschen für mich werden würde, wenn sie das zu wissen bekämen; wie fremd das ihnen auch sein würde: was mich in all der letzten Zeit beschäftigt hat, ist allerdings dies, ob Gott nicht das von mir verlange, daß ich alles daran setze eine Katastrophe zuwege zu bringen, arretiert, verurteilt, womöglich hingerichtet zu werden. Und in meiner Seele ist eine Sorge, ob ich es nicht ewig bereuen werde, wenn ich das nicht tue; eine Sorge, gegen die ich nichts andres zu setzen weiß als den Gedanken, worin ich mich beständig Gott anvertraue: er

werde darüber wachen, daß ich nichts versäume, was versäumt zu haben ich ewig bereuen würde.

„Sollte katastrophisch gewirkt werden, so hatte ich mir gedacht, nach vollkommenstem Schweigen ganz unerwartet Lärm zu schlagen: daß der öffentliche Gottesdienst eine Gottesverhöhnung sei, daran teilzunehmen ein Verbrechen.

„Aber ehe ich mir hierüber recht klar war, kam ich schon dazu etwas anderes zu tun, nämlich den Artikel gegen Martensen über Mynster hinauszugeben. Schon dadurch war in der Richtung auf das Katastrophische abgeschwächt.

„Ferner, wenn ich jenen Allarm-Artikel nachsehe [„Dies soll gesagt werden, so sei es denn gesagt"], sehe ich, daß er von meiner Seite beständig so angelegt gewesen ist, daß einige Nachworte folgen sollten; aber diese Nachworte schwächen wieder ab in der Richtung auf das Katastrophische.

„So habe ich das große Bedenken mich selbst betreffend, ob ich nun auch dazu tauge, ins Gefängnis zu gehen (wenn sich das erreichen ließe), womöglich hingerichtet zu werden; ob nicht diese ganze Art zu kämpfen mich so aus der Fassung bringen würde, daß ich mich darin nicht zu benehmen wüßte.

„Doch dies müßte ich ja in jedem Fall Gott anheimstellen.

„In betreff dessen aber, katastrophisch zu wirken, erhebt sich noch ein ganz andres Bedenken. Auf die Weise, wie ich mir das gedacht hatte, läßt es sich wirklich nicht erreichen. Das Bestehende ist in dem Grade demoralisiert, daß es, wenn man ihm ins Gesicht spuckt, vorzieht sich wegzuschleichen, daß es sich davor wohl hütet, einen Prozeß anzustrengen usf. Das weiß ich ja aus Erfahrung; ja, eigentlich habe ich schon in Richtung auf das Katastrophische operiert / denn würde das Bestehende auch nur entfernt daran denken den Rechtsweg zu beschreiten, so ist ja mein letzter Artikel gegen Martensen so entscheidend wie möglich.

„Wenn sich's aber so verhält; wenn das Bestehende (seiner selbst bewußt, daß es eine Lüge ist) so in Jämmerlichkeit versunken, so demoralisiert ist, daß es um keinen Preis so vorzugehen wagt: Anklage zu erheben, zu arretieren, hinzurichten / so ist es unendlich gefährlich, in

dieser Richtung markiert zu haben: wenn dann der Gegenpart ein Waschlappen ist, macht man sich leicht sein eigenes weiteres Operieren unmöglich. Ja, und es ist fast eine Sünde gegen die Gemeinde; denn es ist doch fürchterlich zu denken, daß (wie es ja nun geschehen ist) am Sonntag alles beim alten bleibt, nachdem mit dem Nachdruck, wie ich es getan habe, ihnen gesagt worden ist, daß das Gott für Narren halten heißt. Martensens Schweigen ist eine entsetzliche Prostitution [des Bestehenden], ja, eigentlich eine Blasphemie; und die Gemeinde müßte eigentlich zu Martensen sagen, was die Gräfin Orsini zu Marinelli sagt: Erbarmen Sie sich und sagen Sie eine kleine Lüge; das ist doch immer noch besser als diese Art Schweigen.

„Sollte also katastrophisch gewirkt werden, so mußte die Sache ganz anders angelegt werden, als ich es bis jetzt verstanden habe.

„Nämlich etwa in diesem Stil:

„Man begänne mit dem Nachweis, die Sache sei so ernsthaft, daß aller gelehrte Streit eine Kinderei sei. Man müßte darum von dem Bestehenden verlangen, müßte in des Christentums Namen von ihm verlangen, daß es die Mittel gebrauche, die es zu seiner Verteidigung besitze.

„Man müßte also selbst verlangen, daß Anklage erhoben werde, selbst verlangen, daß man arretiert werde, selbst verlangen, daß mit der größtmöglichen Strenge vorgegangen werde, auf Leben und Tod.

„Die Bezichtigung gegen das Bestehende müßte also sein, daß das Ganze eine Lüge sei, der Gottesdienst Gotteslästerung, daran teilzunehmen ein Verbrechen; aber zugleich müßte die Bezichtigung durch den Nachweis verschärft werden, daß das Bestehende selbst um seine Verlogenheit weiß, und daß man deshalb dem ausweicht, Anklage zu erheben.

„Und selbst auf diese Weise / ich glaube nicht, daß es so möglich würde, wirklich arretiert, geschweige denn hingerichtet zu werden.

„Oh, aber es ist schrecklich, sich auszudenken, in welche Tiefe das Bestehende versunken ist, in welche Tiefe der Jämmerlichkeit und Spießbürgerlichkeit und Mittelmäßigkeit und Lüge.

„Doch eben deshalb, wie wird es im Lauf der Zeiten aufleuchten, dieses unvergleichliche Epigramm auf das Bestehende: daß Bischof

Mynster begraben werden sollte als Wahrheitszeuge, einer von den rechten Wahrheitszeugen."

Ich getraue mir nicht, aus diesen Äußerungen Kierkegaards, als aus bloßen Symptomen, das zu erraten, was in der geheimen, ihm selbst verborgenen Tiefe seiner Seele vor sich geht. Es könnte mir gar zu leicht begegnen, daß ich aus seinen Worten nur das herausholte, was ich selbst hineingelegt habe. So beschränke ich mich darauf, zu beobachten, was aus dieser rätselhaften Tiefe aufsteigt und / ausbleibt.

Kierkegaard wird von der Frage beschäftigt, ob Gott nicht das von ihm wolle, daß er alles daransetze, eine Katastrophe zuwege zu bringen: daß er nämlich arretiert, verurteilt, womöglich hingerichtet würde; ob er nicht, wenn das Bestehende sich durch ihn nicht reizen läßt, ihm den Prozeß zu machen, selbst verlangen soll, daß ihm mit größtmöglicher Strenge, auf Leben und Tod, der Prozeß gemacht werde. Wie er einst bei dem Korsaren seine Beschimpfung bestellte, könnte er jetzt bei dem Bestehenden seine Hinrichtung bestellen; und vielleicht wäre das Bestehende so dumm wie der Korsar und würde seine Bestellung ausführen. Dabei fällt ihm nicht ein, daß eine von ihm bestellte Hinrichtung eigentlich gar keine Hinrichtung, sondern eine paradoxe Form des Selbstmords wäre. Und er vergißt auch, sich daran zu erinnern, daß er in einem Nachwort zu seinem Alarmruf vor ein paar Tagen hatte drucken lassen: „Dem gesunden Blick des Kultusministers wird es nicht entgehen können, daß ich nicht im entferntesten mit irgendwelcher bürgerlicher Einrichtung kollidiere; und physische Macht kann ja ein buchstäblich einzelner Mensch niemals werden." Er hat also den Kultusminister, als den Vertreter des Bestehenden, daran erinnert, daß kein Grund vorliegt, ihm den Prozeß auf Leben und Tod zu machen. Soll er, kann er auf das hin selbst verlangen, daß er ohne Grund prozessiert werde?

Kierkegaard hat nun entdeckt, daß das Christliche gerade das bewußte Arrangieren einer Katastrophe ist, worin man prozessiert und hingerichtet werden muß. Dabei fällt ihm nicht ein, daß Christus, das Vorbild, nach den Evangelien seine Katastrophe nicht arrangiert hat. In den Leidensverkündigungen sagt Jesus nicht, daß des Menschen Sohn

zum Tode verurteilt werden wolle, sagt er vielmehr ausdrücklich, daß des Menschen Sohn nach Jerusalem hinaufziehen und dort von den Gegnern getötet werden müsse; und unmittelbar vor der Katastrophe bittet er den Vater, daß ihm das womöglich erspart bleibe. Also hätte Christus selbst das spezifisch Christliche noch nicht repräsentiert; oder: Kierkegaard überlegt sich, ob er nicht christlicher sein müsse als Christus selbst.

Kierkegaard erkennt jetzt, daß sein so wohlüberlegter Protest gegen Martensens Erinnerungsrede und sein gewiß nicht minder wohlüberlegter Alarmruf doch nicht ganz gut überlegt, nämlich nicht so berechnet war, daß unfehlbar eine Katastrophe hätte entstehen müssen. Darin hat er recht. Aber der wesentliche Fehler in seinem Vorgehen ist ihm nicht zu Bewußtsein gekommen. Der liegt nämlich darin, daß er die allerdings sehr notwendige Klärung der höchst unklaren religiösen Verhältnisse in der Christenheit nicht durch einen Angriff auf das große Verbrechen der Christenheit erreichen wollte, sondern durch einen Angriff auf kleinen Unfug, den er erst zu einem Kapitalverbrechen aufblähen muß. Ein in einer phrasenhaften Erinnerungsrede vorgekommener Verstoß gegen die christliche Rangordnung, das ist doch bloß ein Symptom des Tiefstands der Christenheit, aber kein himmelschreiendes Verbrechen. Und so wenig das Gottesdienst ist, daß man eine gute Predigt hört, so wenig ist das Gotteslästerung, daß man eine schlechte Predigt hört / auch wenn die Schlechtigkeit der Predigt darin besteht, daß darin nur angeblich, aber doch angeblich, das Christentum des Neuen Testaments verkündigt werde. Findet der wirkliche Gottesdienst (nach Kierkegaards Meinung) nicht Sonntags in der Kirche statt, sondern Montags allüberall, wo (nicht sowohl nach der Sonntagspredigt, sondern) nach Gottes Willen (also etwa: nach dem Neuen Testament) gelebt wird: so findet die wirkliche Gotteslästerung auch nicht Sonntags in der Kirche statt, sondern Montags allüberall, wo ohne Gott oder Gott zuwider gelebt wird. Die Klärung der religiösen Verhältnisse darf nicht am „Sonntag", muß vielmehr am „Montag" einsetzen; wie Jesus auch nicht den Betrieb in der Synagoge ändern wollte, sondern das Leben außerhalb der Synagoge. Aber Kierkegaard sieht in dem „Sonntag" eben doch noch etwas besonders „Heiliges" (das es gar nicht gibt);

und deshalb schreibt er auch dem „Pfarrer", und gar dem „Bischof", eine Bedeutung zu, die der „Geistliche" (einen „Geistlichen" in besonderem Sinn gibt es gar nicht) durchaus nicht hat. So macht er auch von dem, daß der Pfarrar auf das Neue Testament verpflichtet sei, ein besonderes Wesen: wie wenn nicht jeder Christ ebensogut auf das Neue Testament verpflichtet wäre! Sieht er in dem Geistlichen nichts Besonderes mehr, so wird ihm auch das nur noch lächerlich erscheinen, daß manche, wenige oder viele oder alle Geistlichen sich in der Kirche oder außerhalb der Kirche mit ihrer „Geistlichkeit" wichtig machen wollen. Schaden stiften sie dadurch nicht; wenigstens keinen religiösen Schaden. / Wenn Kierkegaard doch nur mit seiner Aufforderung, vom Gottesdienst wegzubleiben, Erfolg gehabt hätte! Dann hätte er sehen können, ob mit dem Sonntag sich auch der Montag ändre!

Kierkegaard war des Jesuitismus bezichtigt worden. Darüber setzt er sich mit der allgemeinen Behauptung hinweg, es sei noch jede eminente Primitivität von den Zeitgenossen des Jesuitismus beschuldigt worden. Ob dem wirklich so ist, mag dahingestellt bleiben; oder: Kierkegaard mag damit recht haben. Aber es steht jetzt nicht zur Frage, ob jede eminente Primitivität dem Verdacht und Vorwurf des Jesuitismus ausgesetzt sei; sondern: ob in Kierkegaards besonderem Verhalten, insbesondere gegen Bischof Mynster, nicht ein Fehler stecke, und zwar der Fehler, den man „Jesuitismus" heißt. Also überhaupt: ob in Kierkegaards Verhalten nicht ein Fehler stecke, der sich insbesondere darin zeige, daß er Bischof Mynster 1851 öffentlich noch als „ehrwürdigen Greis" bezeichnete, während er spätestens 1848 entdeckt hatte, daß Mynsters Leben am Montag nicht im Charakter seiner Predigt am Sonntag war. Das stand zur Frage; und deshalb sollte Kierkegaard sich das überlegen, und nicht das Verhältnis von Primitivität und Jesuitismus im allgemeinen. Es wäre ja auch noch eine Frage, ob das gerade eine Äußerung von Primitivität ist, daß man jemand Komplimente macht; namentlich wenn diese Komplimente darauf abgezweckt sind, das Publikum über das wirkliche Verhältnis der bekomplimentierenden und bekomplimentierten Persönlichkeit zu täuschen. Ob nun Kierkegaard das Recht seines Verhaltens gegen Mynster niemals im Ernste fraglich geworden ist, so daß er sich deshalb zu der allgemeinen Be-

trachtung über den Jesuitismus der eminenten Primitivität erheben konnte; oder ob er durch diese Betrachtung der ernsten Frage nach dem Recht seines besonderen Verhaltens auswich, und ob er das dann instinktiv tat oder mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein: das kann niemand wissen.

Kierkegaard meint: wenn er enthüllen wollte, wie sinnreich er seinen Angriff per Martensen auf Mynster angelegt habe, würde er ein glänzendes Glück machen, oder würde das Publikum wenigstens über dem Interessanten in seinem Vorgehen ganz vergessen, sich über ihn zu entrüsten. Mit dem ersteren hat er gewiß Unrecht; mit dem letzteren mag er recht haben / nur in einem ganz anderen Sinn, als er es sich denkt. Hätte er sein ganzes Spiel (sit venia verbo!) aufgedeckt, so hätte er dem großen Publikum nur den Verdacht bestätigt, in dem er ja schon lange stand, daß er „spinne"; und über einen Menschen der „spinnt" entrüstet man sich allerdings nicht, ihn findet man vielleicht sogar (wenn man roh genug dazu ist) äußerst interessant. Doch, daß Kierkegaard sich hierüber täuscht, ist Nebensache. Die schlimme Hauptsache aber ist, daß Kierkegaard selbst sein Vorgehen noch „interessant" finden kann. Er ist doch nun zu einem Ernst vorgerückt (für sich und für die „Zeit"), in dem er nicht bloß über das Interessante, sondern auch über Komik und Tragik und alles ästhetische Gaukelspiel hinaus sein sollte. Aber ach, vielleicht weiß er sogar noch, wie witzig und geistreich manche seiner Artikel sind!

30

Wenn Kierkegaard nun doch keine Katastrophe herbeiführen konnte, weder für das Bestehende, noch für sich selbst: sollte er dann den Kampf trotzdem fortsetzen? und in welchem Sinn sollte er ihn dann etwa fortsetzen? Diese Frage hat er sich beantwortet, ehe sie für ihn kritisch wurde; und so ist sie für ihn vielleicht überhaupt nie zu einer ernsten, kritischen Frage geworden. Den 24. Mai hatte er seinen Alarmruf „Dies soll gesagt werden, so sei es denn gesagt" erhoben; den 26. Mai, also ehe sich zeigen konnte, ob dieser Alarmruf nun endlich auch die Zeitgenossen alarmiere, erschien gleichzeitig mit dem letzten Zeitungsartikel gegen Martensen „Der Augenblick, Nr. 1". Dann folg-

ten bis zum 24. September 1855 noch acht Nummern des „Augenblicks"; und zwischen Nr. 2 und 3 eine besondere Flugschrift: „Wie Christus über offizielles Christentum urteilt."

„Der Augenblick" sollte natürlich für den Leser „den Augenblick" herbeiführen: den Berührungspunkt zwischen Zeit und Ewigkeit, worin der Mensch in der Zeit über sein ewiges Los entscheidet; und Christi Urteil über offizielles Christentum sollte diese Entscheidung entscheidend beeinflussen. Also sollte der Leser durch diese Schriften in eine Krisis gebracht werden; und vielleicht dachte Kierkegaard doch noch daran, daß dadurch doch noch eine Katastrophe entstehen könne. Aber einen Alarmruf hat Kierkegaard doch nicht wieder erhoben (es wurde nur „Dies soll gesagt werden", weil ausverkauft, den 4. Juli in unverändertem Abdruck neu ausgegeben); und was Kierkegaard fortan schreibt, enthält soviel Reflexion (insbesondere auch über seine Aufgabe und sein Vorgehen), daß es mehr zur Reflexion anregt, als zur Entscheidung drängt. Ja, sofern die Reflexion doch auch auf die Frage führt: „was tun?", verhindert Kierkegaard eine ruhige, klar bewußte, wirklich entscheidende Entscheidung durch eine aufregende, also schließlich abstumpfende Verwendung der „gottesfürchtigen Satire". Diese seine Lieblingswaffe gebraucht er nun mit einer Rücksichtslosigkeit, die gerade dem ernsten, besinnlichen Leser Zweifel an seiner Unbefangenheit, und also auch an der Richtigkeit seines Urteils erwecken mußte. Es ist nicht ganz undenkbar, daß er daran gedacht, ja das geradezu beabsichtigt habe, um den Leser zu wirklich eigener Entscheidung zu nötigen; wahrscheinlich erscheint es mir doch nicht. Daß Kierkegaard den 3. September 1855 mit einer Dedikation an seinen Vater vom August 1855 noch eine Rede „Gottes Unveränderlichkeit" erscheinen ließ, die er nach einem Vorwort vom 5. Mai 1854 den 18. Mai 1851 in der Zitadellenkirche zu Kopenhagen über seinen ersten [vielmehr zweiten] und später öfter verwendeten Text Jak. 1, 11—21 gehalten hatte: das sollte ja wohl dokumentieren, daß er als Erbauungsschriftsteller derselbe geblieben sei und sogar seine Gedanken zur Erbauung einer christlichen Gemeinde in einer Kirche habe vortragen können. Aber das war doch kein genügendes Gegengewicht gegen die auch den Schein der Gehässigkeit nicht meidende, gottesfürchtig sein sollende Satire.

Einen wesentlich neuen Gedanken enthalten diese letzten Schriften Kierkegaards nicht. Aber sie sind von großer Bedeutung als die letzte, im großen ganzen notwendige Konsequenz einer Entwicklung, die wir bis zum Oktober 1835 zurückverfolgen können ...

Christi Urteil über offizielles Christentum findet Kierkegaard Matth. 23, 29—33 und Luk. 11, 47. 48:

„Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler; die ihr der Propheten Gräber bauet und schmücket der Gerechten Gräber, und sprecht: wären wir zu unserer Väter Zeit gewesen, so wollten wir nicht teilhaftig sein mit ihnen an der Propheten Blut. So gebt ihr zwar über euch selbst Zeugnis, daß ihr Kinder seid derer, die die Propheten getötet haben. Wohlan, erfüllet auch ihr das Maß eurer Väter! Ihr Schlangen, ihr Otterngezüchte, wie wollt ihr der höllischen Verdammnis entrinnen?"

„Wehe euch; denn ihr bauet der Propheten Gräber, eure Väter aber haben sie getötet. So bezeuget ihr zwar und williget in eurer Väter Werk; denn sie töteten sie, so bauet ihr ihre Gräber."

In der Auswahl dieser Worte Jesu hat Kierkegaard keine glückliche Hand gehabt. Er übersieht (was er doch wohl wissen mußte), daß die Pharisäer nicht das „offizielle Judentum" repräsentierten, sondern eine Partei in der jüdischen Kirche waren; und er übersieht (oder weiß nicht), daß die Schriftgelehrten die Auslegung der Schrift nicht als ein Gewerbe betreiben sollten, von dem sie sich nährten. Ferner ist das, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten die Gräber der Propheten bauten, doch kein Beweis dafür, daß sie die Propheten auch getötet hätten. Daß Kierkegaard nicht müde wird, den einfältigen Weisen des Altertums zu verherrlichen, ist doch kein Beweis dafür, daß er Sokrates als einen Atheisten und Verführer der Jugend mit zum Tode verurteilt hätte. (Oder doch? Ganz zu trauen wäre ihm nicht, der die „Freidenker" so tief verachtet und glühend haßt!) Kierkegaard sollte zur Ehre Jesu das nicht übergehen, wie dieser sein Urteil begründete, daß seine zeitgenössischen Verehrer der Propheten diese auch umgebracht hätten; und dann sollte Kierkegaard um seiner eigenen Ehre willen nachweisen, daß das so begründete Urteil Jesu auch auf seine zeitgenössischen Bewunderer der Apostel und Märtyrer stimme. Tut er das nicht, so benützt er

das Wort Jesu (in einer nicht ganz ungewöhnlichen Weise, die auch gegen ihn verwendet werden könnte) zur Verdächtigung der offiziellen Christen; und dazu sollte ihm Jesu Wort zu gut sein. Oder vielmehr: er sollte Jesus überhaupt nicht zutrauen, daß er die Schriftgelehrten und Pharisäer so behandelt habe, wie er es nach den Evangelien getan hätte.

Im „Augenblick" wiederholt Kierkegaard in immer neuen Variationen monoton den Nachweis, daß das Christentum des Neuen Testaments, also überhaupt das Christentum, in der sogenannten Christenheit nicht da ist, also überhaupt nicht mehr da ist, wenn es je einmal da war. Da ich mich von der Christenheit getrennt habe (ob auch nicht gerade deshalb, weil ich in ihr eine Gesellschaft von Kriminalverbrechern sähe), hat es für mich kein Interesse, diesen Nachweis im einzelnen zu verfolgen; und „Baal rechte um sich selbst". Dagegen interessiert es mich, wie Kierkegaard sich mit Konsequenzen abfindet, auf die er hingedrängt wird: wie er sich nämlich dem entzieht, die Konsequenz aus diesen Konsequenzen zu ziehen.

In dem fünften „Augenblick" wirft er den uns schon bekannten Gedanken hin: „Hätte eine Volksversammlung sich von Christi Rede hinreißen lassen, so hätte er diesen Tausenden deshalb gewiß noch nicht erlaubt, sich seine Jünger zu nennen. Nein, er legte beizeiten den Hemmschuh ein. Deshalb gewann er in $3^1/_2$ Jahren nur elf / während ein Apostel an einem Tag wohl in einer Stunde dreitausend Jünger Christi gewinnt. Entweder ist hier der Jünger größer als der Meister, oder ist die Wahrheit die, daß der Apostel etwas zu schnell zugegriffen hat, daß er etwas zu rasch ausbreiten wollte, und deshalb die Mißlichkeit schon hier beginnt." Darüber angegriffen verteidigt er sich in dem zehnten „Augenblick" (den er nicht mehr herausgeben konnte), wie folgt:

„Sofern ich in Beziehung auf den Apostel eine kritische Bemerkung gemacht habe, ist hierbei folgendes zu beachten. 1) Ich bin vollkommen in meinem Recht; denn der Apostel ist nur ein Mensch. Und meine Aufgabe will bis zu den letzten Konsequenzen verfolgt sein; findet sich in der Verkündigung der Apostel auch nur das mindeste, das sich als eine leise Spur der Sophistik auswiese, die im Laufe der Jahrhunderte alles wahre Christentum zerfressen hat, so muß ich die Stimme dagegen

erheben, damit nicht die Sophisten ohne weiteres sich auf den Apostel berufen. 2) ist es von großem Wert, besonders für den Protestantismus, die ungeheure Verwirrung wieder gut zu machen, welche Luther angerichtet hat, indem er das Verhältnis umgekehrt und eigentlich Christus durch Paulus, den Meister durch den Schüler kritisiert hat. Ich hingegen habe nicht den Apostel kritisiert, als wäre ich selbst etwas, ich, der ich nicht einmal ein Christ bin; ich habe lediglich die Verkündigung Christi neben die des Apostels gestellt. 3) Ein anderes ist es, intellektuell eine dialektisch wahre Bemerkung zu machen, ein anderes, den Apostel verkleinern, herabsetzen zu wollen / und davon bin ich gewiß so weit entfernt als irgendeiner."

Kierkegaard sieht nicht, daß er sich durch seine „dialektisch richtige Bemerkung" über die göttliche Autorität des Neuen Testaments hinweggesetzt hat. Nach dem Wort Gottes war Petrus an dem ersten Pfingsten der christlichen Kirche „voll des heiligen Geistes", der über die Apostel ausgegossen worden war, und somit wird Petrus nach dem Wort Gottes kaum „zu schnell zugegriffen haben". Und außerdem: das Wort Gottes sagt im weiteren Verlauf seiner Erzählung von der raschen Ausbreitung der Gemeinde ausdrücklich: „Der Herr aber tat hinzu täglich, die da selig wurden, zu der Gemeinde." Auch jene dreitausend wurden also schon „von dem Herrn" „hinzugetan", und wurden „selig". Ob endlich Kierkegaard den Apostel herabsetzen will oder nicht will, ist „dialektisch" ganz gleichgültig, wenn er ihn tatsächlich herabsetzt; und das tut er, indem er doch mit der Möglichkeit rechnet, daß in der Christentumsverkündigung des Apostels auch nur eine Spur von der Sophistik sich finden könnte, die dann alles wahre Christentum zerfressen hat. Mit dieser Möglichkeit ändert sich ja auch sofort seine ganze Stellung zu der Predigt des Apostels: dann *darf* er diese nicht einfach gläubig hinnehmen, dann *muß* er sie erst kritisch auf etwaige Sophistik untersuchen. Liegt es in der letzten Konsequenz von Kierkegaards Aufgabe, daß er gegen etwaige Sophistik in der Predigt des Apostels seine Stimme erhebt, so ist deren allerletzte Konsequenz, daß die Autorität des Apostels dahinfällt. Und damit fällt die Autorität des Neuen Testaments dahin, das wesentlich Predigt der Apostel von dem Heil in Christo ist. Kierkegaard sägt den Ast ab, auf dem er sitzt.

Ferner. Kierkegaard sagt von sich selbst ganz unbefangen, daß er kein Christ sei. Und trotzdem leidet er offenbar nicht unter der Angst, daß er deshalb der ewigen Verdammnis verfallen sei. Wie ist das möglich, wenn doch das Christentum Bedingung der ewigen Seligkeit ist? Durch das Zugeständnis, kein Christ zu sein, wird man doch nicht ein Christ! Allerdings nicht. Aber nach Kierkegaards Meinung kann man dessen ewig gedenken, daß man für die Wahrheit gelitten hat; und Kierkegaard ist der Überzeugung, daß er als der Nicht-christ, der er ist, doch für die Wahrheit gelitten hat. So rät er denn auch seinem Leser nicht etwa: „achte wohl darauf, daß du ein Christ wirst" / er rät ihm vielmehr: „achte wohl darauf, daß du dazu kommst, für die Wahrheit zu leiden!" Dabei denkt Kierkegaard allerdings wohl nur eben an die „christliche" Wahrheit; oder (da Wahrheit eben Wahrheit ist, es also eine besondere „christliche" Wahrheit nicht geben kann, nur etwa „die Wahrheit" christlich ist): er setzt voraus, daß die Wahrheit, für die man gelitten haben muß, um etwas zu haben dessen man ewig gedenken kann, das Christentum ist. Lasse ich nun dahingestellt, wie Kierkegaard dazu kommt, für die Wahrheit (das Christentum) zu leiden, ohne Christ zu sein (was doch wohl darin bestehen muß, daß er aus und in der Wahrheit, dem Christentum, lebt): ich kann, wenn ich Kierkegaards Rat gut finde, unter der Wahrheit, für die ich leiden soll, nur das verstehen, was ich als Wahrheit erkannt zu haben glaube. Für die Wahrheit eines andern (nämlich für das, was nicht ich für Wahrheit halte, aber ein anderer für Wahrheit hält) kann ich nicht um der Wahrheit willen leiden, nur aus einem andern Motiv. In praxi also fällt für mich, wenn ich Kierkegaards Rat gut finde, die Frage aus, ob die Wahrheit das Christentum oder das Christentum die Wahrheit ist: ich kann jetzt (im „Augenblick") um der Wahrheit willen eben nur für das leiden, was ich jetzt (im „Augenblick") für die Wahrheit halte. Damit ist nun das Christentum auch „abgeschafft". Aber Kierkegaard sieht nicht, daß er tatsächlich für sich, indem er als Nicht-christ doch nicht der Hölle verfallen zu sein fürchtet, das Christentum „abgeschafft" hat, und daß er mich dazu verführt (aber auf den rechten Weg), von der Frage, ob ich ein Christ sei, abzusehen. Und weil Kierkegaard das nicht sieht, untersucht er auch nicht, was das „abgeschaffte" Christentum dann etwa noch, oder dann erst, zu bedeuten hat.

Endlich: Kierkegaard kommt wieder öfter auf seine „Aufgabe" zu sprechen. Nun wird eine Aufgabe aufgegeben; und Kierkegaard kann sich seine Aufgabe nur von Gott aufgegeben glauben. Des hat er auch gar kein Hehl. Aber nun, in seiner kritischen Lage, kommt ihm die eigentümliche Schwierigkeit, die für ihn darin liegt, sehr empfindlich zu Bewußtsein; und nun zeigt sich auch, daß er ihre Tragweite nicht übersieht, sie also auch nicht wirklich lösen kann. Einer der letzten Einträge in sein Tagebuch lautet:

„In der Heiligen Schrift ist es immer so, daß Gott dem, der das besondere Verhältnis zu ihm hat, unmittelbar sagt, was er zu tun hat.

„Das verstehe ich nicht. Das will besagen: es läßt sich nicht denken, ist eine für das Denken unzugängliche Unmittelbarkeit. Aber darum kann es doch ebenso gut wirklich sein.

„In Reflexion kann dieses Verhältnis keinesfalls vorkommen. In Reflexion entsteht ein Dialektisches. Gott muß es dem, der das besondere Verhältnis zu ihm haben soll, überlassen, daß er selbst wage, es [dafür, als solches] zu nehmen. Gott kann ihn indirekt auf mancherlei Weise reizen, daß er doch wagt; aber das unmittelbare Verhältnis kann man ja doch nicht in Reflexion haben. Also beruht es doch zuletzt darauf, daß der Betreffende es wagt, sich besonders mit Gott einzulassen; in welchem Wagen doch immer die Möglichkeit enthalten ist, daß er alle die indirekten Einwirkungen verkehrt verstanden habe. Aber auf der andern Seite: alle die indirekten Einwirkungen entscheiden nichts, es muß gewagt werden; und wenn gewagt ist, ist man in eine andre Qualität übergegangen."

Dazu bemerkt er später auf dem Rand:

„Von einem besonderen Verhältnis zu Gott in Reflexion wird in gewissem Sinne gelten, daß es sich nur hinterher wissen läßt; es gibt nichts, worauf ein solcher Mensch sich unmittelbar berufen könnte. Denn in jedem Augenblick ist ein Wagen da; also in jedem Augenblick die Möglichkeit der Gefahr, daß man zu wagen versäume, oder daß man verkehrt wage."

„Das besondere Gottesverhältnis in Reflexion", das Kierkegaard bespricht, das ist ja offenbar für ihn eben sein Fall. Er glaubt mit dem Kampf gegen das Bestehende, den er unternommen hat, einen beson-

deren Auftrag Gottes auszuführen. Wenn er das aber in seinem Kampf geltend machen wollte, so hat er nichts, worauf er sich berufen könnte. Er muß seine Mission ausführen ohne eine vorweisbare Legitimation für seine Mission. Und er hat nicht einmal etwas, worauf er sich gegen sich selbst berufen könnte. Er steht nur unter „indirekten Einwirkungen" von seiten Gottes; das heißt: er deutet nur gewisse Erlebnisse als Einwirkungen Gottes, die ihn dazu bestimmen sollen, etwas deshalb zu tun, weil Gott es gerade von ihm getan haben wolle. Dabei bleibt aber immer die Möglichkeit, daß er sich in dieser Deutung irre. Was ist da zu tun?

Die Lösung dieser Schwierigkeit ist gerade von Kierkegaards Voraussetzungen aus so leicht, daß von einer Schwierigkeit eigentlich gar nicht die Rede sein kann. Gibt Gott ihm nichts in die Hand, worauf er sich gegen andre berufen könnte, so *soll* er sich nach Gottes Willen gegen andre eben nicht auf einen besonderen göttlichen Auftrag berufen können. Hält Gott seine Einwirkung auf ihn so zweideutig, daß die Möglichkeit einer falschen Deutung nie ausgeschlossen ist, so *will* ihm Gott eben nicht durch einen unzweideutigen Auftrag die Entscheidung darüber abnehmen, was zu tun sei. Also *will* Gott offenbar nicht, daß Kierkegaard sich die Frage so stelle: welchen besonderen Auftrag gibt mir Gott? und wie kann ich mich als Beauftragter Gottes legitimieren? Gott gibt ihm ja eben keinen besonderen Auftrag; und Gott gibt ihm ja eben keine Legitimation. Gott will offenbar, daß Kierkegaard sich nur frage: was kann ich in der mir gegebenen Lage mit der mir gegebenen Kraft nach dem mir gegebenen Verständnis für Gottes Absicht tun? Und indem er dann das tut, was er für nötig hält, soll er gegen andre auch nur das behaupten, daß *er* für nötig hält, was er tut, und soll den Eindruck dieser Behauptung auch nicht einmal dadurch verstärken wollen, daß er, was er tut, als seine Aufgabe bezeichnet. Denn es ist ihm ja von Gott die Möglichkeit des Nachweises versagt, daß er von Gott einen Auftrag erhalten habe.

Wie kommt nun aber Kierkegaard überhaupt zu dem Gedanken, daß er eine besondere Aufgabe von Gott haben könnte? Durch diese indirekten Einwirkungen, die ihn vor die Frage stellen, ob nicht Gott dies und das gerade von ihm getan haben wolle. Aber diese indirekten Ein-

wirkungen sind doch nur irgendwelche zufälligen, vielleicht auch auffälligen Erlebnisse: wie kommt er dazu, in ihnen indirekte Einwirkungen Gottes zu sehen, die ihn auf eine gewisse Tat, die Gott von ihm getan haben wolle, hindrängen wollen? Dazu wird er veranlaßt durch die Überlieferung, daß Gott gewissen Menschen „gesagt" habe, sie sollen dies und das tun, und daß solche Menschen sich sodann gegen andre darauf berufen haben, sie handeln (also etwa: sie reden; wobei das Reden immer ein Handeln bedeutet) im besonderen Auftrage Gottes. Damit war die Möglichkeit gegeben, daß Gott auch ihm sage, was er zu tun habe; und Kierkegaard hatte gewiß sehr gute Gründe für den Wunsch, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werde. Er erkannte ja schon mit 22 Jahren, was ihm fehle, sei: das zu wissen, was die Gottheit eigentlich wolle, daß er es tue. Wenn ihm Gott nun aber nicht „sagt", was er tun solle? Dann zieht Kierkegaard daraus nicht den klaren Schluß, daß Gott ihm eben die Entscheidung darüber, was je zu tun sei, nicht abnehmen wolle; daß er also nach Gottes Willen je von sich aus erwägen müsse, was der Sache, die in Frage steht, dienlich sei. Kierkegaard kann nicht entschlossen auf die Weisung, die Gott ihm versagt, verzichten, hält vielmehr die Möglichkeit fest, daß Gott ihm Weisung geben wolle, ob auch durch indirekte, immer zweideutige Mitteilung / die in ihrer Zweideutigkeit doch überhaupt keine Mitteilung ist. Das hat für die Praxis des Lebens die Folge, daß neben die sachliche Erwägung oder gar an die Stelle der sachlichen Erwägung der Versuch tritt, aus indirekten Einwirkungen die Absicht Gottes zu erraten. So kommt Kierkegaard auf den gefährlichen Weg der Zeichendeuterei. Wie weit er die Zeichendeuterei getrieben hat, läßt sich nicht feststellen; aber die Neigung, der Vorsehung einen künstlichen Plan zuzutrauen, der aus „Zeichen" erraten sein wolle, macht sich in einer bisweilen recht bedenklichen Weise bemerkbar.

Sofern aber Kierkegaard wohl glaubt, daß er, wenn Gott ihm eine unzweideutige Weisung versagt, doch aus dem „Wort Gottes" erfahren könne, was er über den Willen Gottes zu wissen braucht, so daß er auch gegen andre sich nur auf das „Wort Gottes" zu berufen brauche: so kennt er entweder das „Wort Gottes" nicht, oder weiß er nicht, was er sagt. Seine eine, entscheidende These ist ja, daß das Christentum in

der Christenheit nicht mehr da ist; und er ist ja sogar der Meinung, daß die Zersetzung des Christentums sofort mit der Entstehung der christlichen Kirche begonnen habe. Nun hat aber nach dem „Wort Gottes" Jesus Christus seinen Jüngern verheißen, er werde ihnen nach seinem Hingang seinen Geist senden, den heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der sie in alle Wahrheit leiten werde. Diese Verheißung Jesu Christi hat sich nach Kierkegaard nicht erfüllt. Also muß Kierkegaard entweder annehmen, daß Jesus Christus eine Verheißung verheißen hat, die sich nicht erfüllt hat; oder muß er annehmen, daß Jesus in dem „Wort Gottes" eine Verheißung zugeschrieben wird, die er, da sie sich nicht erfüllte, nicht verheißen haben kann. Und wenn ihm dies beides gleich unmöglich erscheint, muß er sein Urteil zurücknehmen, daß die „Christenheit" eine Sinnestäuschung sei usf. Doch Kierkegaard hilft sich mit der ganz unmöglichen Ausrede, daß die Christenheit, weil gar keine Christenheit, sich Christi Verheißungen nicht zueignen dürfe / also auch die Verheißung nicht, daß Christus seinen Geist senden werde, wodurch eine Christenheit doch erst entstehen sollte; seinen Geist, der die Christenheit dann in alle Wahrheit leiten, also doch wohl auch vor aller Unwahrheit bewahren sollte! Das ist ja gerade, wie wenn ein Erwachsener sich die Verheißung nicht sollte zueignen dürfen, daß er als Kind mit Wasser und Geist getauft worden sei. Da einem solchen Unsinn einen Sinn abzugewinnen doch auch für einen Dialektiker wie Kierkegaard eine zu schwere Aufgabe wäre, tut ihm sein Gedächtnis den Gefallen, daß es ihn an Verheißungen der besprochenen Art im kritischen Augenblick nicht erinnert. Übrigens vereinigt er die Verheißung Matth. 16, 18 mit seinem vernichtenden Urteil über die Christenheit auch nur durch eine / Gedankenlosigkeit. Wenn die Kirche Christi von den Pforten der Hölle überwältigt worden ist, dann kann sie sich freilich die Verheißung nicht mehr zueignen, daß sie von den Pforten der Hölle nicht, also nie werde überwältigt werden. Dadurch, daß die Kirche Christi sich die Verheißungen Christi nicht mehr zueignen darf, sind die Verheißungen Christi widerlegt / wenn man nicht zur Ehre Christi annehmen will, daß er sie gar nicht verheißen hat.

Auf Kierkegaards Weg tut sich eine Kluft auf, über die ihn auch ein Sprung in Kraft des Absurden nicht tragen wird. Hat er wohl auch die

Kraft, die fürchterliche Anfechtung zu überstehen, in der ihm das einmal zu Bewußtsein kommen muß?

31

Diese Anfechtung ersparte ihm der Tod: Den 2. Oktober 1855 wurde er auf der Straße ohnmächtig und mußte ins Krankenhaus gebracht werden. Seine Kräfte schwanden rasch vollends dahin. Ende Oktober war so gut wie jede Hoffnung geschwunden, daß er sich wieder erheben könnte. Er wurde dann immer unempfindlicher für äußere Eindrücke, erkannte niemand mehr, antwortete nicht mehr und starb endlich Sonntag den 11. November, abens 9 Uhr, nachdem er die letzten drei Tage in einem komatösen Zustand gelegen hatte, von dem er nicht mehr erwachte.

Mitte Oktober war Kierkegaards Jugendfreund Emil Boesen (ein Jahr älter als er; seit 1850 glücklich verheirateter Pfarrer in einer jütländischen Stadt) zufällig, wie es scheint, nach Kopenhagen gekommen. Er besuchte den schwerkranken Freund und wurde auch freundlich aufgenommen. So wiederholte er seinen Besuch bis Ende Oktober fast Tag für Tag. Über den Inhalt seiner Unterredungen mit Kierkegaard machte er kurz vor seinem Tode, offenbar nach Notizen, die er sich gemacht, dem Herausgeber von Kierkegaards „Hinterlassenen Papieren" Mitteilungen, die 1881 von diesem veröffentlicht wurden. Sie sind sichtlich unvollständig, geben uns vielleicht auch deshalb keinen wesentlich neuen Aufschluß über Kierkegaards Persönlichkeit, haben aber doch dadurch eine besondere Bedeutung, daß Kierkegaard sich in der letzten Stunde gegen einen andern über sich selbst vertraulich ausspricht; und dadurch, daß dieser andere nicht nur sein Freund, sondern als Pfarrer auch sein Gegner war. Denn Boesen hatte sich ja durch Kierkegaards Angriffe auf den Pfarrer nicht bestimmen lassen, sein Amt aufzugeben. Indem ich aber das Wichtigste aus diesen Gesprächen mitteile, kann ich nicht umhin, so unangenehm mir das ist, dazu auch meine kühlen Bemerkungen zu machen.

Auf Boesens erste Frage, wie es ihm gehe, antwortet Kierkegaard: „Dumm [daarligt = töricht, schlecht]; das ist der Tod; bitte für mich, daß er schnell und gut kommt. Ich bin verstimmt." (Wodurch er ver-

stimmt ist, scheint er nicht gesagt zu haben. Oder hat Boesen, oder hat der Herausgeber es unterdrückt? Im Druck ist eine Auslassung angedeutet. „Verstimmt" ist man aber nur, wenn man mit sich selbst nicht im reinen ist.) „Ich habe meinen Pfahl im Fleisch, wie Paulus ihn hatte; so konnte ich nicht in die allgemeinen Verhältnisse eingehen; darum schloß ich, daß meine Aufgabe extraordinär sei. Ich suchte sie nun auszuführen, so gut ich konnte. Ich war für die Vorsehung ein Spiel; sie warf mich [hin]aus, und ich sollte gebraucht werden. So ging das einige Jahre, bald so, bald so; dann streckt die Vorsehung die Hand aus und nimmt mich in die Arche hinein. Das ist immer das Dasein und Schicksal des extraordinären Sendboten. Das war es auch, was [dem] mit Regine im Wege stand. Ich hatte geglaubt, es lasse sich ändern; aber das war nicht möglich; so löste ich das Verhältnis ... Sie hat viel mit mir gelitten ..." (Boesen sagt nachher: „Es schien, er habe sich danach gesehnt, mit mir über seinen verwunderlichen Pfahl im Fleisch zu reden." Doch erwähnt er als Äußerung Kierkegaards darüber nur: „Die Ärzte verstehen meine Krankheit nicht; sie ist psychisch; nun wollen sie sie nach der gewöhnlichen Weise der Ärzte nehmen." / Auf die „außerordentliche" Aufgabe kann Kierkegaard nicht verzichten; wie wenn nicht jeder die Aufgabe hätte, gegen die Unwahrheit, die er als solche erkannt hat, zu kämpfen.) Ob er zornig und bitter gewesen sei? „Nein, aber betrübt und bekümmert, und in hohem Grade indigniert, z. B. über meinen Bruder Peter; ich nahm ihn nicht an, als er das letztemal, nach seiner Rede in Roeskilde, bei mir war ... Ich habe etwas gegen ihn geschrieben, sehr scharf; das liegt zu Haus im Pult." (In diesem allerdings mehr als scharfen Artikel gegen den Bruder macht er ihm zum Vorwurf, daß er sich 1846 gegen den Korsaren seiner nicht angenommen habe, 1849 zwischen ihm und Martensen eigentlich zu seinen Ungunsten, und falsch, habe vermitteln wollen, und nun 1855 durch eine Rede wieder die Möglichkeit gegeben habe, sich als Bruder gegen ihn ausspielen zu lassen.) Ob er über seine Papiere eine Verfügung getroffen habe? „Nein; das mag gehen, wie es will; es kommt eben darauf an, wie es sich schicken will. Aber dazu kommt, daß ich finanziell ruiniert bin und nun nichts habe, außer [das] für das Begräbnis. Ich begann mit wenig; etwas mehr als zwanzigtausend

[Reichstalern]; und so konnte das vorhalten so und so lange, zehn bis 20 Jahre; nun sind es siebzehn gewesen, das war viel. Ich konnte eine Anstellung suchen; als alter Kandidat mußte ich eine erhalten können. Aber es war mir nicht möglich, eine solche zu übernehmen; das verstand ich sehr bald. Es gilt, Gott so nahe wie möglich zu kommen. Da gibt es dann Leute, die brauchen dazu andre, viele, das ganze Gewäsch von der Masse; dann gibt es einen, der nur Einen braucht: er steht unter denen, die [überhaupt] jemand brauchen, am höchsten; wer die meisten braucht, steht am niedrigsten. Nur eines bedarf es dazu, dies zu sagen." (Gott „so nahe wie möglich" zu kommen, ist eine quantitative Bestimmung, die nach Kierkegaard auf das Verhältnis zu Gott, das als neue Qualität nur durch einen Sprung erreicht wird, nicht anwendbar ist. Ebenso ist es nur ein quantitativer Unterschied, ob man viele oder nur einen dazu braucht, Gott möglichst nahezukommen. Der Eine soll ja wohl Jesus sein; ist aber Jesus der Mensch gewordene Gott, so ist ja das Verhältnis zu ihm schon das Verhältnis zu Gott, bringt also Gott nicht erst „so nahe wie möglich". Oder soll der „Eine" Kierkegaards Vater sein? / Was Kierkegaard mit dem meint: „Nur eines bedarf es, das zu sagen", verstehe ich nicht.)

Beim nächsten Besuch fragt Boesen den Freund beichtväterlich, ob er im Frieden zu Gott beten könne. Kierkegaard lehnt diese Frage nicht (als ungehörig) ab, sondern antwortet: „Ja, das kann ich. Dann bitte ich zuerst um Vergebung der Sünden, daß mir alles vergeben sein möge; und dann darum, daß ich freibleiben möge von Verzweiflung im Tod, und da fällt mir oft das Wort ein, daß der Tod Gott ein Wohlgefallen sein möge; und dann bitte ich, daß ich etwas vorher wissen möge, wann der Tod kommt. Das wünschte ich so sehr." (Das ist, abgesehen von seinem letzten Wunsch, auf eine konventionell beichtväterliche Frage eine konventionell beichtkindliche Antwort.) Ob er nicht noch etwas gesagt haben möchte? „Nein; ja, grüße alle Menschen; ich habe von ihnen allen zusammen viel gehalten. Und sage ihnen: mein Leben ist ein großes, andern unbekanntes und unverständliches Leiden. Alles sah aus wie Stolz und Eitelkeit, war es aber nicht. Ich bin durchaus nicht besser als die andern; das habe ich gesagt, und nie etwas andres gesagt. Ich hatte meinen Pfahl im Fleisch; darum verheiratete

ich mich nicht und konnte nicht in ein Amt eintreten . . ., sondern wurde statt dessen die Ausnahme. Am Tag ging es in der Arbeit und in der Spannung; am Abend wurde ich weggegelegt, abseits: das war die Ausnahme." Dann aber springt er auf die sonderbarste Weise in eine ganz andre Stimmung gegen die andern über. Da es schön Wetter war, sagte Boesen: „Wenn du so da sitzt und redest, siehst du frisch aus, als könntest du aufstehen und mit ausgehen." Darauf erwidert Kierkegaard: „Ja, es ist nur das eine im Weg, daß ich nicht gehen kann. Aber es gibt eine andere Beförderung: daß ich in die Höhe gehoben werden kann. Ich habe das Vorgefühl gehabt, daß ich Engel werde, Schwingen bekomme. Das ist es ja auch, was geschehen soll: rittlings auf der Wolke sitzen und singen: Halleluja, Halleluja, Halleluja! Alles das übrige ist böse. Ich meine nicht, daß das böse war, was ich sagte; sondern ich sagte es, um das Böse wegzuschaffen und dann zum Halleluja, Halleluja, Halleluja zu kommen. Das kann nun jeder Dummkopf sagen; aber es kommt darauf an, wie es gesagt wird." Die letzten Worte überhört Boesen; er fragt als Beichtvater weiter: „Und das alles ist ja [so], weil du im Glauben zu der Gnade Gottes in Christus die Zuflucht nimmst?" Darauf Kierkegaard: „Ja natürlich, was sonst?" Diese konventionell beichtkindliche Antwort hatte Boesen gewiß nicht erwartet; seine Frage, an Kierkegaard gerichtet, war doch wohl nicht bloß konventionell beichtväterlich gewesen. Doch er unterdrückt seinen Zweifel und fragt nun endlich, was ihm gewiß schon lange auf der Zunge liegt: ob er nicht in seinen Auslassungen etwas geändert haben möchte? sie entsprechen doch nicht der Wirklichkeit, sondern seien strenger! Darauf Kierkegaard: „Das soll es auch sein, sonst hilft es nicht; das glaube ich wohl, wenn die Bombe springt, muß es so sein. Meinst du, ich solle das verwischen; erst zur Erweckung reden und dann zur Beruhigung? Wie willst du mich darin irremachen!" Da scheint sich Kierkegaards Freund Gjödwad, Redakteur des „Vaterland", angemeldet zu haben, wurde aber nicht angenommen. „Er hat mir private Dienste geleistet und mich dann öffentlich desavouiert; das kann ich nicht leiden", erklärt Kierkegaard. Und dann bricht er los: „Du hast keine Vorstellung davon, welche Giftpflanze Mynster gewesen ist. Du hast keine Vorstellung davon, / es ist ungeheuer, wie er Verderben um sich verbreitet hat. Er war ein Koloß;

es gehörten starke Kräfte dazu, ihn umzustürzen; und es mußte über den hergehen, der es tat. Die Jäger haben, wenn das Wildschwein gejagt wird, einen besonders dafür ausgewählten Hund; sie wissen wohl, wie es geht: das wilde Schwein wird zur Strecke gebracht, aber der Hund, der es faßt, muß es entgelten. Ich will gerne sterben; so bin ich dessen gewiß, daß ich die Aufgabe gelöst habe. Was von einem Verstorbenen kommt, hört man oft eher als was von einem Lebenden kommt." Boesen: „Ich wünschte, du lebtest noch etwas; du bist so streng gewesen und so weit gegangen, da hättest du, meine ich, noch etwas zu sagen." Kierkegaard: „Ja, dann sterbe ich auch nicht. Ich habe alle die ‚Augenblicke' und das übrige vergessen müssen, um Ruhe zu bekommen; und mir scheint, ich habe eine Aufgabe gehabt, [für mich] passend, bedeutungsvoll und schwierig genug. Du mußt beachten, daß ich vom Innersten des Christentums aus gesehen habe; dann ist dieses ganze Wesen Versumpfung, richtige Versumpfung. Du hast es wohl wegen deiner Bekanntschaft mit mir bunt genug gehabt?" Boesen: „Ja; aber ich habe nicht weiter davon gesprochen; und wo es besprochen wurde und bekannt war, da wurde es respektiert." Kierkegaard: „Na, gut so [?]. Es freut mich, daß du kamst. Dank, Dank!" (Nach Kierkegaards Psychologie verrät die Aufregung, in die er gerät, daß er seiner Sache selbst nicht ganz sicher ist; und Versicherungen beweisen nach ihm das Gegenteil dessen, was man versichert. Boesen müßte er eigentlich dazu beglückwünschen, daß er um seinetwillen etwas auszuhalten hat.)

Den 19. Oktober war vor Boesen Kierkegaards Bruder dagewesen, aber nicht vorgelassen worden. Dem könne nicht durch Disput Halt geboten werden, nur durch Handeln, sagte Kierkegaard; so habe er ihm Halt geboten und gehandelt. Darauf fragte Boesen, ob er nicht das Heilige Abendmahl haben wolle. „Ja, aber nicht von einem Pfarrer; von einem Laien." „Das kann schwerlich sein." „Dann sterbe ich ohne das." „Das ist nicht richtig!" „Darüber kann man nicht disputieren. Ich habe meine Wahl getroffen, habe gewählt. Die Pfarrer sind königliche Beamte; königliche Beamte haben mit dem Christentum nichts zu tun." „Das ist doch nicht wahr, stimmt nicht mit der Wahrheit und Wirklichkeit." „Ja, siehst du, Gott ist der Souverän. Aber da sind dann alle diese Menschen, die sich bequem einrichten wollen: so bekommen sie das

Christentum für sie alle. Und da sind die tausend Pfarrer: so kann niemand im Land selig sterben, ohne [dazu] zu gehören; so werden sie der Souverän und mit Gottes Souveränität ist es vorbei. Ihm aber soll in allem gehorcht werden." (Ob der Laie, von dem er das Abendmahl gereicht bekäme, zu dem Christentum ein Verhältnis habe, kann Kierkegaard auch nicht wissen. Und so gut wie ein Laie könnte er sich's auch selbst administrieren. Was ist ihm überhaupt das Sakrament?)

Den 25. Oktober brachte Boesen für Kierkegaard die Abschiedspredigt eines befreundeten Pfarrers Fenger mit. Er wies sie zurück. Boesen: „Es ist nicht, damit du sie lesest; aber er denkt freundlich an dich." Kierkegaard: „Er hat sich [öffentlich gegen mich] ausgesprochen, will mir aber privatim so was senden; und so soll es sein, als wäre das nichts, privatim sich [zu] nähern, und dann ein so großer Gegensatz!" (Der Pfarrer Boesen unterscheidet sich von dem Pfarrer Fenger nur dadurch, daß er sich über, und dann gegen Kierkegaard nicht öffentlich ausgesprochen hat. Oder, auch dadurch unterscheidet er sich von andern Gegnern Kierkegaards, die diesem persönlich wohlwollen, eigentlich nicht: indem er Pfarrer bleibt, bekennt er öffentlich, daß er Kierkegaard im Irrtum glaubt. Kierkegaard müßte sich also auch Boesens Besuche verbitten; oder kann er auch Fenger dafür danken, daß er ihm persönlich wohl will. Wenn Fenger daraus hätte ein Geheimnis machen wollen, daß er Kierkegaard durch Boesen einen freundlichen Gruß sendet, wäre die Sache freilich ganz anders; aber das ist doch nicht anzunehmen.) Dann Boesen: „Dein Bruder war auf der Rückreise [ein zweites Mal?] da?" Kierkegaard: „So wurde es wohl bekannt, daß ich ihn nicht annahm? man skandalisierte sich wohl darüber?" Boesen: „Nein, das kann ich nicht sagen; sie denken in Wirklichkeit mit viel Teilnahme an dich. Du kannst dich ja nicht darüber wundern, daß sie so geredet haben. Das ist ja alles nur Selbstverteidigung; und wir alle müssen uns ja verteidigen. Darum können sie ja doch mit guter Teilnahme an dich denken." Kierkegaard: „Glaube du mir; das ist das, was Christus sagt: weiche hinter mich, Satan, du bist mir zum Ärgernis; du denkst nur an das Irdische, hast aber keinen Sinn für das, was droben ist." Boesen: „Nein; aber sie reden so, weil sie von dem Richtigen in ihrer Meinung überzeugt sind, und daß du mit solchen Angriffen auf

das, was besteht, Unrecht hast. Der Weg zur Seligkeit muß ja doch auch durch dieses Bestehende möglich sein." Kierkegaard: „Ich ertrage es nicht, darüber zu reden; es strengt mich sehr an." (Daß die Pfarrer sich gegen Kierkegaard verteidigen und also Kierkegaard des Unrechts überführen wollen; und daß Petrus im falschen Wohlwollen gegen Jesus diesen bestimmen will, sich den Feinden nicht auszuliefern: das ist nicht dasselbe. Und warum kann sich Kierkegaard nicht darüber freuen, daß es Pfarrer gibt, die des Mannes, von dem sie sich so schweres Unrecht zugefügt glauben, doch mit Teilnahme gedenken? Aber Kierkegaard kann eben das nicht glauben, daß sie sich wirklich im Recht und ihn wirklich im Unrecht glauben. Denn er selbst hat sich auch gegen jeden Gegner so unbedingt im Recht gesehen, daß er dem Gegner einen ehrlichen Irrtum nicht zutrauen kann.)

Kierkegaard starb, ohne das Heilige Abendmahl empfangen zu haben. Über seine Beerdigung scheint er keine Verfügung getroffen zu haben. Und so wurde er denn kirchlich beerdigt. Auf dem Friedhof erhob sein Neffe Henrik Lund, cand. med., Protest gegen die kirchliche Feier. In der überfüllten Frauenkirche habe der Stiftsprobst Tryde mit merklicher Befangenheit seines Amts gewaltet, dann aber Kierkegaards Bruder Peter den Ton so getroffen, daß die erregte Menge in lautloser Stille zuhörte.

In einem undatierten, erst nach seinem Tode zu eröffnenden Brief an den Bruder hatte Kierkegaard über seinen etwaigen Nachlaß verfügt:

„Es ist natürlich mein Wille, daß meine ehemalige Verlobte, Frau Regine Schlegel, unbedingt all das bißchen erbt, das ich hinterlassen kann. Will sie es nicht selbst annehmen, so wird es ihr so angeboten, daß sie es nach ihrem Gutdünken an die Armen verteilen wolle.

„Was ich auszudrücken wünsche, ist dies: daß mir eine Verlobung ebenso verpflichtend war und ist wie eine Ehe, und daß deshalb meine Hinterlassenschaft ihr ganz so zufällt, als wäre ich ihr angetraut gewesen."

Regine Schlegel lehnte die Erbschaft aus dem für sie und ihren Gatten entscheidenden Grund ab, daß sie sich nicht für berechtigt halten dürfe, ein Angebot anzunehmen, dessen Motivierung in einer Betrachtungsweise begründet sei, der sie auf keine Weise beitreten könne.

Kierkegaard hat die Katastrophe, die er arrangieren wollte, nicht herbeigeführt. Sofern sich seine ganze Wirksamkeit darauf zuspitzte, diese Katastrophe zu arrangieren, hat er nicht erreicht, was er erreichen wollte. Über diesen Mißerfolg tröstete er sich mit dem Gedanken, was von einem Verstorbenen komme werde eher gehört als was von einem Mitlebenden komme, also mit der Hoffnung, er werde von der Nachwelt besser gehört werden als von der Mitwelt. Darin liegt die Aufforderung an uns, sorgfältig auf ihn zu hören. Was hat er uns zu sagen? Was will er uns sagen? und was müssen wir uns von ihm sagen lassen?

Im Februar 1846 erklärt er öffentlich, also sozusagen offiziell: die Bedeutung seiner (bis dahin veröffentlichten) Schriften liege unbedingt nicht darin, einen neuen Vorschlag zu machen, eine unerhörte Entdeckung mitzuteilen, eine neue Partei zu stiften, und überhaupt nicht darin, „weiterzugehen", sondern genau in dem Gegensatz dazu: darin, keine Bedeutung haben zu wollen; darin, die Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse, das Alte, Bekannte, von den Vätern Überlieferte, auf den Abstand, den die Doppel-Reflexion schafft, solo noch einmal durchlesen zu wollen, womöglich auf eine innerlichere Weise. Aus dieser Erklärung höre ich heraus, daß ich die Urschrift der humanen Existenz ebenfalls solo lesen soll / also nicht zusammen mit Kierkegaard; also auch nicht mit dem Kommentar, den er dazu geschrieben hat. Will ich mir gegen seinen Rat die Urschrift der humanen Existenz von ihm vorlesen lassen, so muß ich doch in der Urschrift selbst sorgfältig nachlesen: es könnte ihm ja doch passieren, daß er nicht bloß aus ihr herausläse, was darin steht, sondern auch in sie hineinläse, was nicht darin steht. Und diese Sorge flößt er mir sofort selbst ein: denn daß in der Urschrift der humanen Existenz gerade das Alte, Bekannte, von den Vätern her Überlieferte stünde, wie er anzunehmen scheint, das versteht sich doch nicht von selbst. Es ist doch nicht ohne weiteres ausgeschlossen, daß die Väter sich auch verlesen haben könnten... Jedenfalls habe ich nach Kierkegaards Meinung nicht sowohl seine Schriften zu lesen, sondern nur etwa, aber nicht notwendig, mit Hilfe seiner Schriften als eines Kommentars, der so unsicher ist wie alle Kommentare, die Urschrift selbst. Diesen Rat finde ich gut; und zwar

gerade auch darin, daß er mich mahnt, gegen Kierkegaard selbst auf der Hut zu sein.

Im Jahr 1851 erklärt Kierkegaard öffentlich, und jetzt sichtlich mit der Feierlichkeit einer offiziellen Erklärung: die Kategorie für seine ganze schriftstellerische Wirksamkeit sei, ohne Autorität auf das Religiöse, das Christliche aufmerksam zu machen. Also soll ich mich durch ihn auf das Religiöse, das Christliche aufmerksam machen lassen. Das hatte und habe ich nun eigentlich nicht nötig, da auf andere Weise hinlänglich dafür gesorgt ist, daß ich auf das Religiöse, das Christliche aufmerksam sei: aber ich habe eben deshalb auch nichts dagegen einzuwenden, daß Kierkegaard dem noch nachhelfen will. Nun will er mich aber doch nicht bloß auf das Christliche aufmerksam machen, sondern behauptet zugleich: „ich weiß, was Christentum ist", und will mich also zugleich darüber belehren, was Christentum sei. Daraus höre ich bloß heraus, was Kierkegaard für Christentum halte; und das steht für mich zunächst in einer Linie mit dem, was so viele andre im Unterschied von ihm für Christentum halten. Da er ja selbst bekennt, „ohne Autorität" zu sein, muß er das selbstverständlich finden. Das aber zu bestimmen, was eigentlich Christentum sei (oder wäre), dafür stehen mir dieselben Hilfsmittel zur Verfügung wie ihm. Und da ich zu bemerken glaube, daß Kierkegaard diese Hilfsmittel gar nicht sorgfältig benützt hat, lasse ich mir durch seine Behauptung: „ich weiß, was Christentum ist", so wenig imponieren wie durch die analoge explizite oder implizite Behauptung irgendeines anderen alt- oder neugläubigen Christen und irgendeines ungläubigen Christen oder Nichtchristen oder Antichristen. Aufmerksam auf das Christliche suche ich mich mit dem Christlichen auf eigene Verantwortung und Gefahr zurecht- oder abzufinden, und ließe mich davon durch Kierkegaard auch dann nicht abhalten, wenn er mit Autorität redete / wie er es tatsächlich tut. Durch seine Erklärung: „Ich weiß, was Christentum ist", macht er sich zur Autorität, ob er das will oder nicht will.

Doch will mich Kierkegaard zu guter Letzt davon gar nicht abhalten, daß ich mich mit dem Christlichen auf eigene Verantwortung und Gefahr zurechtfinde. Denn zu guter Letzt erklärt er mit schärfstem Nachdruck: es handle sich für ihn gar nicht um christliche Strenge oder christliche Milde; was er wolle, sei ganz simpel menschliche Redlichkeit / gegen

das Christentum. Also überhaupt menschliche Redlichkeit / die ja, wo sie überhaupt vorhanden ist, auch Redlichkeit gegen das Christentum ist. Es könnte mich nun schon etwas empfindlich machen, daß Kierkegaard mir Redlichkeit predigen zu sollen glaubt. Aber daß er nur Redlichkeit will und von mir also nur Redlichkeit verlangt: das ist ja trotzdem gut; und mit der Redlichkeit ist es eine so schwierige Sache, daß man wohl daran tut, sich immer wieder selbst zu sagen, und also auch von andern immer wieder sagen zu lassen: „sei redlich!"

Durch seine schriftstellerische Wirksamkeit sagt mir also Kierkegaard erstens: lies die Urschrift der humanen Existenz innerlicher, als man es gemeinhin tut; zweitens: sei aufmerksam auf das Religiöse, das Christliche; drittens: sei redlich / insbesondere gegen das Christentum. Das kann ich mir von ihm sagen lassen, obgleich ich es nicht gerade nötig habe, daß ich mir das von ihm erst sagen lassen muß. Denn das versteht sich ja alles von selbst; / auch daß ich auf das Christentum aufmerksam und gegen das Christentum redlich sei: da mir ja das Christentum in der Wirklichkeit, in der ich leben muß, als ein Faktor entgegentritt, der nicht übersehen werden kann.

Aber Kierkegaard redet auch durch sein Leben zu mir; und da er Sorge dafür getragen hat, mich über sein Leben wenn nicht vollständig, so doch ungewöhnlich eingehend zu unterrichten, muß ich annehmen, daß er mir auch durch sein Leben Wichtiges sagen will.

Nun beginnt sein selbständiges Leben damit, daß er es als eine Lebensbedingung für sich entdeckt, zu wissen, was die Gottheit von ihm, gerade von ihm wolle. Diese Frage ist dann auch für ihn die Hauptfrage in seinem ganzen Leben geworden; und er glaubte ohne Zweifel zu erkennen, daß die Wirksamkeit, die der Inhalt seines Lebens wurde, eben das sei, was die Gottheit von ihm verlange. Dadurch gibt er mir zu bedenken, ob es nicht auch für mich eine, die wichtigste Lebensbedingung sei, zu wissen, was die Gottheit von mir, gerade von mir wolle; und stellt er mir die Aufgabe, mich mit der Gottheit gerade darüber zu verständigen, was sie von *mir* wolle. Das finde ich richtig, und wiederum eigentlich selbstverständlich / unter der freilich gar nicht selbstverständlichen Voraussetzung, daß es die Gottheit gibt, die mit und von jedem Menschen etwas Besonderes will.

Wenn ich nun aber aus der Art, wie Kierkegaard sich mit der Gottheit über seine Bestimmung verständigt, etwas für die Lösung dieser auch mir gestellten Aufgabe lernen will, stoße ich auf große, unüberwindliche Schwierigkeiten. Oder also: ich kann *seine* Lösung dieser Aufgabe nicht als Spezialfall der *allgemeinen* Lösung dieser Aufgabe erkennen, aus der ich *für mich* die Lösung dieser auch *mir* gestellten Aufgabe dadurch ableiten könnte, daß ich den besonderen Verhältnissen *meiner* Existenz Rechnung trüge.

Erstens nämlich hat Kierkegaard die Voraussetzung, unter der diese Aufgabe überhaupt nur einen Sinn hat, niemals einer ernsthaften Untersuchung wert befunden: ob nämlich die Gottheit existiere, die mit und von jedem Menschen etwas Besonderes will. Er hat es wohl für unerlaubt gehalten, das Dasein Gottes als eine offene Frage zu behandeln, hat wohl die Zweifel an dem Dasein Gottes, die ihm auch aufstiegen, einfach unterdrücken zu sollen geglaubt. Mein Gewissen sagt mir, daß ich eine ernste Frage nicht unterdrücken dürfte, wenn sie sich je unterdrücken ließe. Und die Frage nach dem Dasein Gottes ist nicht bloß eine ernste Frage, sondern die einzige wirklich ernste Frage: die Frage, in der sich der ganze Ernst des Lebens konzentriert.

Zweitens glaubte Kierkegaard „die Ausnahme" zu sein, der es versagt sei, „das Allgemeine" zu verwirklichen; und als die Ausnahme glaubte er auch für eine „außerordentliche" Mission bestimmt zu sein. Wenn er sich darin richtig verstanden hätte, so halte ich mich in der Besonderheit meiner Existenz doch nicht für eine Ausnahme; und dementsprechend meine ich, daß mir von einer Gottheit ja wohl eine besondere Aufgabe zubestimmt sein könnte, nicht aber eine außerordentliche Aufgabe. Ich bin aber ferner der Meinung, daß auch Kierkegaard weder die Ausnahme war noch eine außerordentliche Aufgabe hatte. In seiner allerdings absonderlichen Existenz erlebte er doch nichts, was nicht auch ein anderer Mensch erleben könnte und gewiß oft genug schon erlebt hat; und wenn es seine besondere Aufgabe war, die Christenheit ihres Selbstbetrugs zu überführen, so war das doch keine außerordentliche Aufgabe: sie war ihm eben dadurch gestellt, daß er diesen Selbstbetrug durchschaute. Erkenntnis verpflichtet; und jeden verpflichtet eben seine (vermeintliche oder wirkliche) Erkenntnis.

Drittens ist Kierkegaard zwar auf die Schwierigkeit aufmerksam geworden, daß der Mensch, der auf andere einwirken zu sollen glaubt, selbst noch im Werden ist. Aber er hat diese Schwierigkeit nicht scharf erfaßt und darum weder theoretisch noch praktisch gelöst. Denn er glaubte, in seinem ihm anerzogenen Christenglauben doch schon die Wahrheit zu haben, die er als erst werdender Mensch doch erst entdecken mußte; und so hat er auch die Christen, deren Christentum er als eine Sinnestäuschung erkannte, doch immer noch als Christen behandelt. Dadurch wurde ihm seine Mission zu der nicht bloß kunstvollen, sondern auch erkünstelten Wirksamkeit, die er entfaltete. Daß sie ihren Zweck verfehlte, gesteht er uns (aber nicht sich) dadurch ein, daß er uns über den Sinn seiner Wirksamkeit aufklären zu müssen glaubt. Dadurch hat er sie selbst für uns, auf die er doch wirken will, aus einer Wirksamkeit in ein Objekt der Untersuchung verwandelt. Die Lösung der Schwierigkeit ist zu einfach, als daß er sie sehen konnte. Jeder wirke mit dem jeweiligen Maße seiner wirklichen Erkenntnis und der daraus sich ergebenden wirklichen Kraft, lasse sich durch die Rückwirkung seines Wirkens auf ihn selbst belehren, wirke dann weiter in Kraft seiner berichtigten Erkenntnis / und so weiter in indefinitum. Damit ist dann auch die Frage der Verantwortlichkeit, mit der Kierkegaard sich so sehr abquälte, erledigt. Kein Gott kann mehr von mir verlangen als das; und Gott wird auch nicht weniger verlangen als das.

Durch sein Leben fragt mich also Kierkegaard: „Kannst du leben, ohne zu wissen, was Gott mit und von dir will?" Und wenn ich das verneine, ermahnt er mich durch sein Leben: „So suche also mit Gott darüber ins Einvernehmen zu kommen, was er mit und von dir will!" Frage ich ihn dann aber, wie ich den Willen Gottes mit mir und an mich erfahren könne, so bleibt er mir die Antwort schuldig. Er selbst scheint sich diese Frage niemals im Ernst gestellt zu haben, so dringende Veranlassung er dazu hatte.

33

Wenn Kierkegaard sich bis in seine letzten Tage für eine Ausnahme hielt, so dachte er vornehmlich daran, daß er sein Leben unter außergewöhnlich schwierigen, nicht bloß schmerzlichen, sondern pein-

lichen Bedingungen habe führen müssen. Allerdings sagte er ja auch, daß er Gott nicht genug danken könne für das unbeschreiblich Große, das er an ihm getan habe; und insofern hätte er auch unter außergewöhnlich glücklichen Bedingungen leben dürfen. Aber zum Schlusse war er doch sichtlich froh, daß er dieses Leben der Ausnahme überstanden hatte. Er fühlte sich als Stiefkind Gottes auf Erden; und wenigstens in betreff seiner Liebesgeschichte hätte er in der Tat mit mehr Recht als Lessing sagen können: „Ich wollte es auch einmal so gut haben wie andre Menschen; aber es ist mir schlecht bekommen."

Ob nun Kierkegaard gerade die Ausnahme war, die er zu sein glaubte, ist ganz gleichgültig. Die Wahrheit ist wohl, daß er das Unheimliche in der humanen Existenz schärfer und klarer erleben mußte als viele andre, daß er darin aber weit mehr Genossen hatte als er glaubte. Dadurch war für ihn auch die Aufgabe, sich mit sich selbst über seine Existenz zu verständigen, schwerer als sie vielen andern erscheint.

Diese Aufgabe suchte er mit Hilfe des ihm anerzogenen Christentums zu lösen: also mit Hilfe des Glaubens an den Gott, der die Liebe sei. Das ist ihm sehr schwer gefallen und nur scheinbar gelungen. Er ruft doch wohl nicht bloß uns andern zu, daß wir eben glauben sollen und, wenn uns Zweifel an der Liebe Gottes aufsteigen, gegen Gott zum voraus immer unrecht haben, sondern muß dies auch sich selbst immer wieder sagen. Aber seine Schwermut hat er dadurch schwerlich überwunden (sie scheint schließlich nur abgeblaßt zu sein), die doch durch einen wirklichen Glauben an die Liebe Gottes sich in stetige Freudigkeit hätte verwandeln müssen. Und der Ton seiner letzte Reden ist nicht der Ton, mit dem ein Mensch in Gegenwart des Gottes, der die Liebe ist, mit andern Menschen sprechen könnte. Dieser Einwand gegen seinen Glauben an die Liebe Gottes wird durch seine Versicherung nicht widerlegt, daß er „natürlich" an Gottes Gnade in Christus glaube und zu Gottes Gnade in Christus hinfliehe. Kierkegaard hätte es keinem andern geglaubt, daß er „natürlich" an die Gnade Gottes in Christus glaube; ich glaube es auch ihm nicht. Das war von ihm so gut eine Sinnestäuschung wie von andern / Gewohnheitschristen.

Kierkegaard hat sich mit Hilfe des ihm anerzogenen Christentums nicht wirklich mit sich über seine Existenz verständigen können.

Da könnte nun der Fehler an ihm liegen: daß er trotz aller Mühe, die er sich machte, um in ein innerlicheres Verhältnis zum Christentum zu kommen, sich eben doch nicht genügend angestrengt hätte / und das würde Kierkegaard sich vielleicht selbst zum Vorwurf gemacht haben. Der Fehler könnte auch an dem Christentum seines Vaters liegen, und also daran, daß Kierkegaard lebenslang nicht wesentlich mehr geworden ist als der Sohn seines Vaters. Der Fehler könnte aber auch an dem offiziellen Christentum liegen, an dem Kierkegaard selbst lebenslang offiziell festhielt: an dem Christentum des Neuen Testaments und der (angeblich oder wirklich) daraus geschöpften Bekenntnisse der Christenheit.

Ich schätze den Ernst in Kierkegaards Gehorsam des Glaubens so hoch ein, daß ich den Gehorsam des Glaubens durch Kierkegaard ad absurdum geführt glaube. Wenn der Gehorsam des Glaubens der Weg zum Glauben wäre, hätte Kierkegaard zum Glauben kommen müssen. Und Kierkegaard ist durch den Gehorsam des Glaubens allerdings zu einer schließlich vielleicht stetigen Gewohnheit des Glaubens gekommen; oder er hat die ihm anerzogene Gewohnheit des Glaubens so gründlich eingeübt, daß sie ihm als Gewohnheit nicht mehr zu Bewußtsein kam: aber der Ton in seinen Tagebüchern und in seinem letzten Kampf verrät, daß er wohl an das Christentum, nicht aber an die Liebe Gottes glaubte.

Ferner finde ich, daß Kierkegaard sein Leben mit Hilfe des Schemas „Sünde und Gnade" freilich nicht verstehen konnte / weil eben dieses Schema auf sein Leben nicht paßt: so wenig wie auf das Leben eines Tolstoj, Nietzsche, Leopardi und anderer existentieller Denker; so wenig wie auf das Leben irgendeines wirklichen Menschen. Kein wirklicher Mensch hat sein Leben, oder kein Mensch hat sein wirkliches Leben nach diesem Schema gelebt; auch Luther nicht, auch Paulus nicht, die als Menschen so wenig nach ihrer Theologie lebten wie Kierkegaard. Für diesen ist es doch sehr bezeichnend, daß er den Vorsatz nie ausführte, einmal die „Vergebung der Sünden" zu behandeln. Sie gehörte nicht zu den Erlebnissen, von denen er aus eigener Erfahrung sprechen konnte; und das merkt man dem Ton an, so oft er auf sie zu sprechen kommt. Er zieht sie auch immer nur gewaltsam in den Kreis seines Den-

kens hinein. Aus dem peinlichen Dilemma „Schuldig? nicht schuldig?" tritt man nicht durch den Glauben an die Vergebung der Sünden heraus; es drängt aber auch nicht auf diesen Glauben hin. Besteht der Glaube darin, daß ich mich, mir selbst durchsichtig, in der Macht gründe, die mich gesetzt hat: dieser Glaube hat mit Sünde und Gnade nichts zu tun. Kierkegaard landet auch nicht am Fuße des Altars / von dem aus der Pfarrer Gott für Narren hält! an dem die Gemeinde Gott für Narren hält! Kierkegaard hat durch sein vergebliches Bemühen, dem Gegensatz Sünde und Gnade einen für ihn brauchbaren Sinn abzugewinnen, die Predigt der Buße und die Predigt der Vergebung ad absurdum geführt.

Tatsächlich lebt er von dem Glauben an seine Mission, wie auch ein Luther und Paulus tatsächlich von dem Glauben an ihre Mission gelebt haben. Die Hoffnung, daß Gott ihn trotz allem noch zur Arbeit in seinem Dienst brauchen könne, hat ihn vor der Verzweiflung bewahrt; seine wichtigste Bitte zu Gott war, daß er ihm die Kraft gebe für die Arbeit, zu der er ihn bestimmt habe; seine größte Sorge war, daß er seine Mission, und was sie jeweilig von ihm verlange, richtig verstehe. Und so glaubte er dann auch seine Mission zu erkennen, und glaubte zu verstehen, wie Gott ihn für sie ausgerüstet und auf sie hingedrängt habe; und wenn er Gott nicht genug danken konnte, dankte er ihm für das, was Gott in dieser Hinsicht für ihn getan habe. Aber es ist ihm nie klar zu Bewußtsein gekommen, daß er damit ein Motiv des ihm anerzogenen Christentums (den Vorsehungsglauben) zu einer selbständigen Methode des Denkens und Lebens entwickelt hatte, für welche die Kategorien des „positiven" Christentums (Gesetz und Gnade; Rechtfertigung und Versöhnung und auch Wiedergeburt; das Sakrament) Sinn und Bedeutung verlieren. Und weil er damit nur das ihm anerzogene Christentum ein- und auszuüben glaubte, hat er es (so stark er darauf hingedrängt wurde) nicht für nötig befunden, sich über die besondere Art, die Voraussetzungen und Folgerungen seiner *wirklichen* „Religion", nach der er *lebte*, ausdrücklich und sorgfältig Rechenschaft abzulegen: also über Grund und Recht seines allgemeinen Glaubens an Gott und des speziellen Glaubens an seine Mission, und über die Christlichkeit seines Christentums. Er ist eben selbst Gewohnheitschrist ge-

blieben; und sein anerzogenes Christentum hat ihn wohl auch so verwirrt und beengt, daß er die Idee seines Lebens, der er lebte und von der er lebte, nicht frei, rein und bis zu Ende durchzudenken und durchzuführen vermochte.

Das hat er also als Aufgabe dem hinterlassen, der einerseits durch ihn weder überführt noch überzeugt zu werden braucht, daß die Christenheit freilich eine groteske Sinnestäuschung ist, der andrerseits freilich auch seinen Versuch, in der Christenheit das Christentum wieder (?) einzuführen, nicht bloß für aussichtslos, sondern auch für verfehlt hält, der aber trotzdem Kierkegaards eigene Methode zu leben für einen gangbaren, ja den einzig gangbaren Weg hält. Das ist Kierkegaards wirkliches Vermächtnis an uns. Wertvolles Material für die Lösung dieser Aufgabe ist sein eigenes Leben, wie es sich in seinen Tagebüchern vor uns abspielt. Ausgewertet kann dieses Material aber doch nur dann werden, wenn Kierkegaard nicht als die für eine außerordentliche Mission bestimmte Ausnahme betrachtet wird, sondern nur als einer der Menschen, deren Leben deutlicher und eindringlicher dazu einlädt, es unter dem Gesichtspunkt der immer besonderen Mission zu verstehen. Als in seine Mission inbegriffen muß und kann dann auch das verstanden werden, daß er das traditionelle Christentum ad absurdum führte, zu dessen Anwalt er sich berufen glaubte, und es gerade dadurch ad absurdum führte, daß er es ernster nahm, als es jemals war. Wie er das Christentum in der Christenheit einzuführen versuchte, ist sehr lehrreich / ob auch überwiegend nur als ein verfehlter Versuch, neuen Wein in alte Schläuche zu fassen. Was in seiner Schriftstellerei mit seiner Mission nur in einem entfernteren oder auch in gar keinem Zusammenhang steht, ist immer mehr oder weniger interessant, bald im guten, bald auch im schlimmen Sinn des Worts. Denn Kierkegaard kann leider auch sehr geistreich sein.

Dem wird er es verdanken, daß er unter die Klassiker der Weltliteratur eingereiht werden wird. Der philosophische und theologische Gehalt seiner Schriften wird von den „Dozenten", die er verhöhnt hat, sterilisiert aufbewahrt und auch verwertet werden. Durch seine erbaulichen Reden wird er da und dort Unruhe zur Verinnerlichung schaffen; und diese Unruhe wird bisweilen auch so hoch steigen, daß seine agitato-

rischen Schriften ernstgenommen werden. Wer dadurch dann über ihn hinausgetrieben wird, dem es durch den Tod erspart wurde weiterzugehen: der wird in Kierkegaards Leben den Ansatz zu einer Methode des Lebens entdecken, die auch dann noch, und dann erst recht sich als brauchbar erweist, wenn man sich von ihm losreißt.

Nachwort

Nachdem ich mich so mit Kierkegaard auseinandergesetzt (auch alles, was ich *über* ihn sagte, dient der Auseinandersetzung mit ihm; und am liebsten und besten hätte ich wohl diese ganze Auseinandersetzung in ein Gespräch mit ihm eingekleidet: aber dazu reichte meine Kraft bei weitem nicht hin) / nachdem ich mich also mit Kierkegaard scharf auseinandergesetzt habe, drängt es mich, ihm zum Abschied noch ein paar einfach menschliche Worte zu sagen. Ob er sie noch hören möchte, kann ich nicht wissen; aber sagen will ich sie doch. Und zwar möchte ich *so* zu ihm reden:

„Lieber Kierkegaard! Du hast erwartet, daß einmal der komme, der dich liebe, und hast auch zum voraus gesagt, was er über dich sagen werde. Das kann ich nun nicht sagen; und so läßt du mich vielleicht auch nicht als den gelten, der dich liebe. Ich kann nur sagen, was ich von mir aus von selbst sagen muß; und ich von mir aus finde es nicht der Sache entsprechend, daß dein Leiden das des Genies in der Kleinstadt gewesen sei. Denn ich finde die ganze Welt ziemlich kleinstädtisch (und um so kleinstädtischer, je großstädtischer sie sich gebärdet); ob du aber ein Genie warst (also Anspruch hattest auf den Titel ‚Genie'), darüber habe ich kein Urteil, und das ist mir auch ganz gleichgültig. Vielleicht hast du später erwartet, daß der dich liebe, dich unter die Wahrheitszeugen einreihen werde. Auch dieser Erwartung kann ich nicht entsprechen: mir steht auch darüber kein Urteil zu, ob du ein Wahrheitszeuge warst (also Anspruch hast auf den Titel ‚Wahrheitszeuge'); und auch das ist mir gleichgültig. Mir bist du Sören Kierkegaard: ohne Titel; ohne Rang; auch ohne Nationalität, ohne Konfession (was geht das alles *mich* an): ein Mensch, der sein Leben (wie wir alle) lebte, wie er es leben *mußte* und leben *konnte*. Also: du bist mir eben du. Ich meine, damit könntest und müßtest du zufrieden sein.

„Dann bist du Schriftsteller geworden; und durch deine Schriftstellerei hast du ja auch mich in ein Verhältnis zu dir gezogen. Welchen Rang du als Schriftsteller einnimmst, habe ich nicht zu beurteilen, ist mir auch ganz gleichgültig. Denn Bedeutung für mich bekamst du nicht durch deine schriftstellerische Größe, sondern dadurch, daß ich mich gezwungen sah, mich mit dir abzufinden, zu verständigen und auseinanderzusetzen. Was das mich kostete, und was ich dadurch gewann, habe ich nun nicht mit dir zu verrechnen (und noch viel weniger mit irgend jemand sonst), sondern mit dem, der dich mir in den Weg geschickt hat. Meinen Dank für das, was ich dir verdanke, würdest du auch kaum annehmen. Denn das wichtigste, was ich dir verdanke, ist nicht nach deinem Sinn.

„Zwar das muß dir ja gefallen, daß ich mit unter deinem Einfluß der subjektive, existentielle Denker geworden bin, dem alles bloße historische Wissen, alle bloß akademischen Fragen, alle luftigen Spekulationen nachgerade recht gleichgültig geworden sind. Aber daß ich unter die luftigen Spekulationen auch das kirchliche Dogma rechne, unter die akademischen Fragen auch die Paradoxie des Glaubens, unter das historische Wissen auch die sogenannte heilige Geschichte: diese Konsequenz aus deinen Gedanken ließest du mir doch nicht gelten. Mir aber ist das, daß das kirchliche Dogma eine luftige Spekulation ist, wichtiger, als daß Hegel, Fichte, Schelling ihre Systeme in die Luft bauten.

„Sodann muß auch das dir gefallen, daß dein Urteil über die Christenheit auch mein Urteil über die Christenheit geworden ist: daß sie eine Sinnestäuschung sei. Sehe ich darin auch eine Entschuldigung der Christenheit, daß sie eben in einer Sinnestäuschung befangen ist; und eine Entschuldigung nicht bloß der Laienchristen, sondern auch der christlichen Autoritäten bis auf den Apostel Petrus zurück; und sogar eine Entschuldigung für dich: vielleicht läßt du dir auch diese Milderung deines Urteils noch gefallen. Verschärfe ich aber andererseits dein Urteil dadurch, daß ich auch in dem Christentum nur ein Produkt (einen Begriff; eine Lehre; eine Praxis) der in einer Sinnestäuschung befangenen Christenheit sehe: so darf ich auf deine Zustimmung nicht mehr rechnen. Ich aber finde es für die Klärung unserer verworrenen christlichen und überhaupt religiösen Verhältnisse sehr nützlich, ja not-

wendig, daß man endlich aufhöre, von Christentum und Religion zu reden, sondern statt von Christentum von Jesus rede, statt von Religion von Gott.

„Dann sollte dir wieder gefallen, wenn ich mit dir betone, daß man nur in der Situation der Gleichzeitigkeit in das richtige Verhältnis zu Jesus kommen könne, und daß also, sollen wir überhaupt in ein Verhältnis zu Jesus kommen, die 18 Jahrhunderte weg müssen. Wenn ich dich aber daran erinnere, daß in diese 18 Jahrhunderte nicht nur die Entstehung der Staatskirche fällt, sondern auch die Entstehung des Dogmas und sogar die Entstehung des ganzen Neuen Testaments: so wirst du dagegen protestieren (ich kann mir freilich nicht denken, wie), obgleich ich sofort, dich berichtigend, hinzufüge, daß wir die 18 Jahrhunderte also nicht einfach ignorieren können, weil wir nur durch das Neue Testament Kunde von Jesus haben. Denn ich füge freilich sofort weiter hinzu, daß wir Kunde von Jesus aus dem Neuen Testament nicht durch den Gehorsam des Glaubens, sondern nur durch die sonst übliche, allein mögliche Methode historischer Forschung schöpfen können. Auch das wirst du nicht gelten lassen, daß ich auf diesem Wege mit einer mir für die Praxis genügenden Sicherheit zu erkennen glaube, Jesus habe überhaupt nicht Glauben an ihn verlangt, sondern nur dazu eingeladen daß man von ihm lerne, und auch das zu erkennen glaube, was man von ihm lernen könne und solle. Das ist für mich aber die wichtigste Konsequenz aus deinem mir als selbstverständlich ganz einleuchtenden Gedanken der „Gleichzeitigkeit" mit Jesus. Damit bin ich nämlich zugleich die Christenheit und das Christentum los. Denn lernen kann ich von Jesus als der einzelne, der ich bin, ohne mich mit irgendwem zu einer Gesellschaft Jesu zu verbinden; und Jesus ist nicht der herrschsüchtige Lehrer, der von mir verlangte, mich auf seine Lehre (als ein „Christentum") festzulegen. Ein so schlechter Lehrer bin nicht einmal ich; geschweige denn er.

„Was endlich Gott betrifft: das muß dir wohl gefallen, daß ich mit unter deinem Einfluß aller Spekulationen über Gott müde geworden bin: der theologischen wie der philosophischen; der christlichen wie der heidnischen; der ketzerischen wie der orthodoxen; auch der mystischen, theosophischen, anthroposophischen; und endlich auch der versteckten wie

der offenen, und der bescheidenen wie der anmaßenden: kurz aller Spekulation. Heißt sich die Spekulation Offenbarung, so macht mir auch das keinen Unterschied. Ich bin endlich der Spekulation so gründlich müde geworden, daß ich mich auch mit dem Begriff des absoluten Paradoxes nicht mehr abmühe, so wenig wie mit dem Begriff des Absoluten überhaupt. Und weil all mein Denken über Gott doch in ein Spekulieren über Gott ausläuft, habe ich überhaupt das Nachdenken über Gott aufgegeben. Oder: ich habe die Hoffnung auf Erkenntnis Gottes auf ein anderes Leben vertagt. Damit gehe ich dir nun, das weiß ich, zu weit. Aber, ich kann dir nicht helfen: gerade unter deinem Einfluß bin ich dann eben weiter gekommen, als dir gefällt. Doch bin ich damit nicht aus dem Verhältnis zu Gott ausgetreten; vielmehr ist mir mein Verhältnis zu Gott dadurch erst zu Bewußtsein gekommen. Ich finde mich nämlich in meiner Existenz zwar auch bedingt (getragen und beschränkt) durch dies und das, Kleines und Großes, das mir mehr oder weniger, wirklich oder scheinbar bekannt ist; letztlich und wesentlich aber durch ein Unbekanntes oder das Unbekannte, zu dem ich in einem mir unbekannten Verhältnis stehe. Und das Verhältnis zu dem Unbekannten ist nicht Nichts für mich; weil eben das Unbekannte nicht Nichts ist. Das Verhältnis zu dem Unbekannten hat in meinem Leben die Bedeutung, daß es, wenn es mir zu Bewußtsein kommt, alle Verhältnisse zu dem Bekannten abschwächt, ja in sich auffaugt. Bedeutend erscheint mir in dem Bekannten dann nur das Unbekannte. Das wird mir dann aber auch wirklich bedeutend: es bedeutet mir etwas, ob ich auch nicht sehe, worauf es deutet ... Dieses Unbekannte würde ich nun am liebsten das große X nennen; ich kann es aber auch ‚Gott' heißen, obgleich es mir höchst gleichgültig erscheint, mit welchem Namen man das Namenlose nenne. Dieser Name empfiehlt sich dadurch, daß denkende Menschen, wenn sie von Gott redeten, immer die Unerkennbarkeit Gottes betont haben. Gegen die Verwendung dieses Namens spricht dann freilich, daß nicht bloß kleine Kinder das Benannte sofort auch für etwas Bekanntes halten. So hat man denn auch zu dem unbekannten Gott sich in ein Verhältnis setzen zu können geglaubt wie zu einem guten Bekannten: man hat ihm geopfert, ihn gebeten, ihm gedankt, ihn gelobt, ihm auch Vorwürfe gemacht, ja richtig mit ihm ge-

hadert, sich mit ihm versöhnt / was ich (wenn es nicht bloß gedankenlose oder auch heuchlerische Ausübung einer Sitte war) zugleich rührend und komisch finde. Das tut mir auch leid; denn ich denke nicht ungern an die Zeit zurück, da ich dieses rührend-komische Verhältnis zu ‚Gott' mit Andacht, Ernst und Eifer pflegte. Aber es ist nichts zu machen. In dem Bewußtsein, daß ich wesentlich in einem mir unbekannten Verhältnis zu dem Unbekannten lebe, hat sich insbesondre auch meine ‚Religion' aufgelöst. So rührend ich dieses Kinderspiel am Weg mitunter finde: ich bin das Kind nicht mehr, das darin ernsthaft mitspielen könnte.

„Von allem nun, was ich dir zum Abschied sagen wollte, wird dir dies am allerwenigsten gefallen; denn (um dir das doch auch ausdrücklich zu sagen) ich finde auch deine Religion bald mehr rührend, bald mehr komisch, und gerade deinen letzten blutig-ernsten Kampf auch sehr komisch. Aber das darfst du mir, lieber Kierkegaard, nicht zu sehr verübeln: denn du bist mitschuldig daran, daß ich ein so unchristlicher, ja irreligiöser Mensch geworden bin. Ich aber danke es dir, daß du daran mitschuldig geworden bist; und wenn du meinen Dank ablehnst, danke ich dir doch."

Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig

Friedrich Gogarten

Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. geh. 6.—, in Leinen 8.50

Das Grundproblem ist die Frage über den Weg, der zu Gott führt: der Weg der Erkenntnis, des Denkens (also der Weg des Idealismus) oder der Weg des Glaubens, der nicht ein Erkennen, sondern ein Anerkennen ist. Es ist zuletzt die Frage, ob der Weg vom Menschen hinaufführt zum Göttlichen, oder ob umgekehrt der Weg von Gott, als dem „Ganz-Andern", dem Schöpfergott, hinabführt zum Menschen. Das Buch hält, was das Vorwort verspricht: das ist Theologie als Theologie — nicht als Geschichtsphilosophie und gibt gerade darum den Grundfragen der Historie eine durchaus eigenartige Beleuchtung.

Von Glauben und Offenbarung. Vier Vorträge. 3. Tsd. geh. 2.—

Die religiöse Entscheidung. 5. Tsd. geh. 2.50, geb. 4.—

Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus. geh. 4.—, geb. 5.50

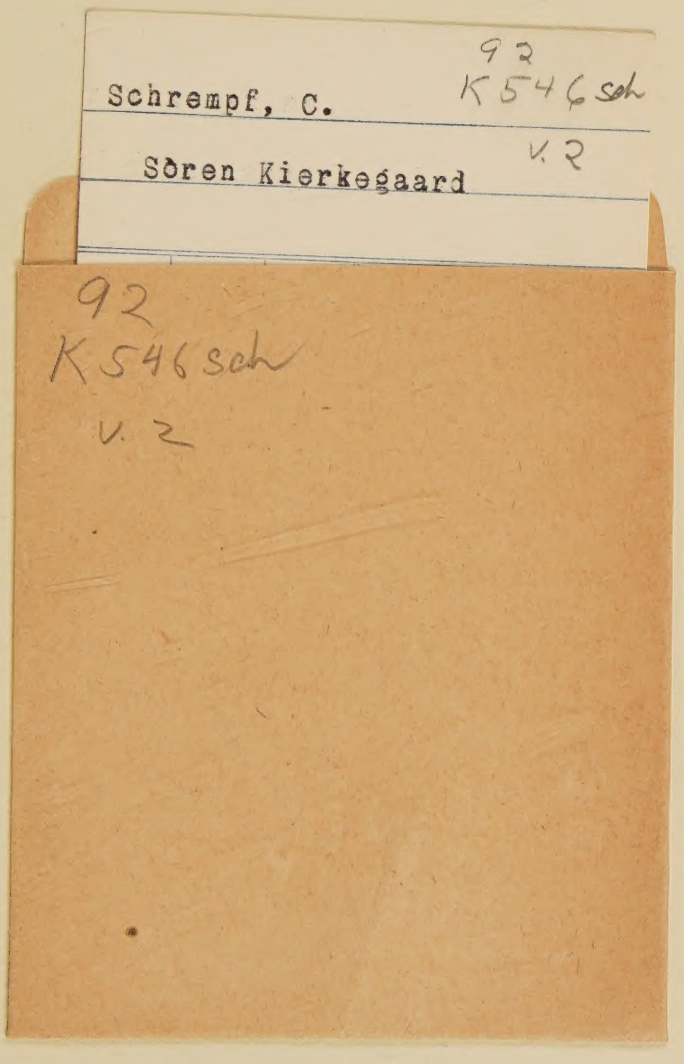
In diesen drei Büchern spricht die Stimme Kierkegaards zu unserer Zeit wider „Flauheit und Fadheit", denen die Souveränität einer letzten und höchsten Wahrheit gegenübergestellt werden. Glaube und Gnade sind für Gogarten das Grundelement der religiösen Entscheidung. Er trennt auch scharf das Reich Gottes und das Reich der menschlichen Seele und steht da auf Luther, der sagt: Der wahre Mensch wird allein von Gott geschaffen, aus eigener Seele vermag er nichts. Darum setzt er mit seinem Widerspruch da ein, wo der heutige Idealismus zum Kulturidealismus wird und aus der Kultur eine Weltanschauung macht.

Martin Luther, Predigten. Ausgewählt und mit Nachwort versehen von Friedrich Gogarten. geh. 12.—, in Leinen 15.—

Gogartens Auswahl hat nicht den Zweck, Luther ein geschichtliches Denkmal zu setzen, sondern zu zeigen, daß diese Predigten Luthers wahrhafte Predigten sind, daran deutlich wird, „daß, was heute als Predigt geht, fast ohne Ausnahme keine Predigt ist". Gogarten weist auf das Prophetische als das Wesentliche von Luthers Worten hin. Es geht um innerste Auseinandersetzungen, aus denen nur ein neuer Weg, ein neuer Mensch, eine neue Kirche geboren werden kann.

Hinrich Knittermeyer, Die Philosophie und das Christentum. geh. 4.—, geb. 6.25

Wie Gogarten sich mit der Theologie an dem Absoluten auseinandersetzt, so tut es Knittermeyer, ein Schüler Natorps, in der Philosophie. Die Idee der Philosophie wird mit der Idee des Christentums in Beziehung gebracht und die lebendige Kraft der einen und der anderen aufgezeigt. Hier wird die Philosophie in einen höheren Zusammenhang eingeordnet und in eine tiefere Verantwortung gegenüber dem erkenntnissuchenden Menschen hineingezwungen. Die Philosophie erfährt ihre Erfüllung erst in der Idee des Christentums, wenn der Mensch sich unmittelbar der Wirklichkeit als Sein des Weltgeschehens gegenübergestellt sieht.


92
K546sch
v.2
Schrempf, C.
Sören Kierkegaard
92
K546sch
v.2